

في الأدب الجاهلي

طه حسين

في الأدب الجاهلي

في الأدب الجاهلي

تأليف
طه حسين



في الأدب الجاهلي

طه حسين

رقم إيداع ٢٠١٤ / ٣٩٢٩
تدمك: ٤ ٦٧٣ ٧١٩ ٩٧٧ ٩٧٨

مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة
جميع الحقوق محفوظة للناشر مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة
المشهرة برقم ٨٨٦٢ بتاريخ ٢٦ / ٨ / ٢٠١٢

إن مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة غير مسئولة عن آراء المؤلف وأفكاره
وإنما يعبِّر الكتاب عن آراء مؤلفه
٥٤ عمارات الفتح، حي السفارات، مدينة نصر ١١٤٧١، القاهرة
جمهورية مصر العربية
تليفون: ٢٢٧٠٦٣٥٢ ٢٠٢ + **فاكس:** ٣٥٣٦٥٨٥٣ ٢٠٢ +
البريد الإلكتروني: hindawi@hindawi.org
الموقع الإلكتروني: http://www.hindawi.org

تصميم الغلاف: إيهاب سالم.

المحتويات

مقدمة الطبعة الثانية

هذا كتاب السنة الماضية، حذف منه فصل وأثبت مكانه فصل وأضيفت إليه فصول، وغير عنوانه بعض التغيير.

وأنا أرجو أن أكون قد وُفقت في هذه الطبعة الثانية إلى حاجة الذين يريدون أن يدرسوا الأدب العربي عامة والجاهلي خاصة من مناهج البحث وسبل التحقيق في الأدب وتاريخه.

وهو على كل حال خلاصة ما يُلقى على طلاب الجامعة في السنتين الأولى والثانية في كلية الآداب.

طه حسين

١١ مايو سنة ١٩٢٧

الكتاب الأول

الأدب وتاريخه

(١) درس الأدب في مصر

في مثل هذا الشهر من سنة ١٩١٥ كنت أملي مقدمة «لذكرى أبي العلاء» عندما أردت إذاعته في الناس، وكنت ألاحظ في هذه المقدمة أن قد كان في درس الأدب بمصر مذهبان: أحدهما مذهب القدماء الذي كان يمثله الأستاذ الشيخ سيد المرصفي،[١] حين كان يفسر لتلاميذه في الأزهر «ديوان الحماسة» لأبي تمام أو كتاب «الكامل» للمبرد أو كتاب «الأمالي» لأبي علي القالي، ينحو في هذا التفسير مذهب اللغويين والنقاد من قدماء المسلمين في البصرة والكوفة وبغداد، مع ميل شديد إلى النقد والغريب، وانصراف شديد عن النحو والصرف وما ألف الأزهريون من علوم البلاغة.

والآخر مذهب الأوروبيين الذي استحدثته الجامعة المصرية بفضل الأستاذ «نلِّينو» ومن خلفه من المستشرقين، والذي كان ينحو في درس الآداب العربية نحو النقاد ومؤرخي الآداب، حين يعرضون لدرس الآداب الأوروبية الحية أو الآداب الأوروبية القديمة. وكنت ألاحظ أن الفرق بين المذهبين عظيم.

وكنت ألاحظ أن كلا المذهبين لا بد منه إذا أردنا أن نتقن الآداب العربية إتقانًا صحيحًا ونفقه تاريخها فقهًا مقاربًا ونُنشئ في نفوس الطلاب ملكة النقد والكتابة ونأخذهم بمناهج البحث المنتج. وكنت ألاحظ أن قد كان بين هذين المذهبين مذهب ثالث مشوه رديء كله شر، والخير كل الخير في أن يصرف عنه الأساتذة والطلاب صرفًا؛ وهو هذا المذهب الذي كان قائمًا في مدرسة القضاء ودار العلوم وفي المدارس الثانوية المصرية

[١] توفي الأستاذ بعد ذلك رحمه الله في رمضان عام ١٣٤٩هـ.

كلها، والذي لا يأخذ بحظ من أسلوب القدماء في النقد ولا من أسلوب المحدثين في البحث، وإنما يحاول أن يقلد الأوروبيين فيما يسمونه تاريخ الآداب، فيعمد إلى الكُتاب والشعراء والخطباء والفلاسفة فيترجم لهم أو يختلس لهم ترجمة من كتب الطبقات على اختلافها، ثم يتبع كل ترجمة بشيء من شعر الشاعر أو نثر الكاتب أو بيان الخطيب، ثم يلم في كل عصر بطائفة من المعاني يلفق بعضها إلى بعض في غير فقه ولا فهم ولا احتياط ولا دقة، ويُسمى هذا الخليط كله «أدب اللغة العربية» حينًا و«تاريخ أدب اللغة العربية» حينًا آخر. وكانت العادة قد جرت بأن يكتب أساتذة الآداب هذا الكلام للطلاب ويذيعوه فيهم، فيستظهره هؤلاء الطلاب استظهارًا يستعينون به على أداء الامتحان، حتى إذا فرغوا من هذا الامتحان انصرفوا عما حفظوا أو انصرف عنهم ما حفظوا، لم ينتفعوا منه بقليل ولا كثير، ولم يتعلموا منه نقدًا ولا بحثًا، ولم يفيدوا منه ذوقًا ولا شيئًا يشبه الذوق. وإنما كان يخيل إليهم — وقد رأوا أنفسهم يمرون بالآداب العربية منذ خلقها الله إلى أيامنا هذه — أن صدورهم قد وعت العلم كله، لم يفتهم منه شيء ولم تخطئهم منه دقيقة ولا جليلة. وكانوا يزدرون بحكم هذا الغرور البريء علماء الأزهر وطلابه؛ لأنهم لم يدرسوا تاريخ آداب اللغة، ولم يعرفوا العصر الجاهلي، ولا تكسب الشعراء بالشعر، ولا تنقل الشعر في القبائل، ولم يعرفوا العصر الأموي، ولا مناقضة جرير والفرزدق، ولا نشأة العلوم. ولم يعرفوا العصر العباسي، ولا ما استحدث فيه من الشعر السهل والنثر الرقيق، ولا ما ترجم فيه من فلسفة اليونان. ولم يعرفوا انحطاط الأدب بعد أن سقطت بغداد في يد التتار، ولا رقي الأدب يوم قامت في مصر دولة محمد علي الكبير.

كانت هذه هي الحال في مدارس الحكومة في أوائل هذا القرن، وكانت الجامعة المصرية القديمة قد أخذت تغير هذا تغييرًا قيمًا، فعُنيت بالمذهبين النافعين في وقت واحد: عهدت إلى المرحوم حفني ناصف، ثم إلى المرحوم الشيخ مهدي بدرس الأدب، وعهدت إلى الأستاذ جويدي، ثم الأستاذ نلِّينو، ثم الأستاذ فييت بدرس تاريخ الأدب. فبينما كان الأولان يدرسان الأدب ونصوصه المختلفة درس نقد وتحليل فيه حظ عظيم من العناية بالنحو والصرف واللغة والبيان، فيبثان في نفوس الطلاب حب الأدب العربي القديم والميل إلى قراءته واستظهار الجيد من نصوصه المختلفة، وينشئان فيهم الذوق وملكة الإنشاء؛ كان الآخرون يدرسون التاريخ الأدبي بمناهجهم الغربية الحديثة، فيعلمون الطلاب كيف يبحثون ويقارنون ويستنبطون. وكان كلا الأسلوبين في الدرس يتم صاحبه، ويقوي أثره، ويُكوِّن للطالب مزاجًا أدبيًّا علميًّا مستقيمًا خليقًا أن يغير حياة الأدب العربي في شكلها وموضوعها، كما يقول أصحاب القانون.

وكانت الجامعة المصرية القديمة خليقة أن تصل إلى هذه النتيجة وتنتهي إلى هذه الغاية؛ لولا أن صدمتها الحرب الكبرى وأصابها العسر المالي، ووقع الخلف بين أعضاء إدارتها، وظهر فيها الميل الشديد إلى الاقتصاد؛ فعجزت طائعة أو كارهة عن دعوة الأساتذة المستشرقين، وأضافت درس تاريخ الآداب إلى درس الآداب، وكلفت المرحوم الشيخ المهدي أن ينهض بالأمرين جميعًا. ولم يكن المرحوم الشيخ مهدي مؤرخ آداب، وإنما كان رجلًا أديبًا يستطيع أن يقرأ القصيدة فيفهمها ويُعين تلاميذه على فهمها، يصيب هذا الفهم حينًا ويخطئه حينًا. ومهما أنسَ فلن أنسى درسًا سمعته من المرحوم الشيخ مهدي، بعد أن عهد إليه بتاريخ الآداب. كان هذا الدرس في تاريخ الأدب العربي في الأندلس، وكنت حديث عهد بدروس الأستاذ نلينو، وكنت حديث عهد بدروس الأدب الفرنسي في فرنسا، فلم أملك نفسي ولم أستطع أن أسيغ ما سمعت، فخرجت من الدرس. وما هي إلا أن نشرت في إحدى الصحف نقدًا عنيفًا، غضب له الأستاذ وشكاني من أجله إلى مجلس إدارة الجامعة، وطلب عقوبة قاسية لم تكن أقل من محو اسمي من بين طلاب البعثة العلمية للجامعة. وانقسم مجلس إدارة الجامعة في هذا، ولم يظفر أهل الخير فيه بإصلاح الأمر وإرضاء الأستاذ وتمكيني من العودة إلى فرنسا إلا بعد مشقة وجهد.

عادت الجامعة بدرس الآداب إلى النحو الذي كانت الآداب تُدرس به في مدرستي القضاء ودار العلوم، ولقد كنت أتمنى منذ عشر سنين في مقدمة «ذكرى أبي العلاء» أن تُوفق الجامعة لاستئناف أسلوبها القيم المنتج في درس الأدب وتاريخه؛ ولكن الجامعة القديمة لم تُوفق مع الأسف لاستئناف هذا الأسلوب.

أما مدرسة القضاء ودار العلوم والمدارس الثانوية، فلم يكن يُنتظر ولا يُرجى أن يتغير منهجها في درس الأدب العربي. وكيف يُرجى أن يتغير هذا المنهج وقد أغلقت أبواب هذه المدارس ونوافذها إغلاقًا محكمًا، فحيل بينها وبين الهواء الطلق، وحيل بينها وبين الضوء الذي يبعث القوة والحركة والحياة؟ وظلت كما هي تُعيد ما تبدأ وتبدأ ما تُعيد، وتكرر في كل سنة ما كانت تكرر في السنة الماضية، والأساتذة مطمئنون إلى هذا البدء والإعادة. والطلاب مطمئنون إلى هذه المذكرات، يستظهرونها استظهارًا وينقشونها نقشًا على أوراق الامتحان، و«يكرونها كرًّا» أمام لجان الامتحان، حتى إذا فرغوا من الامتحان أصبحوا أساتذة ومعلمين، واختصروا لتلاميذهم مذكرات أساتذتهم، وحفظ هؤلاء التلاميذ ونقشوا و«كروا» وظفروا آخر الأمر بالشهادات.

ولم يكن يُنتظر ولا يُرجى أن يتغير منهج الدرس الأدبي في مدارس الحكومة، ولقد كنت أقرأ منذ أشهر إحدى هذه المذكرات التي تُذاع في طلاب دار العلوم، فإذا هي ما

كنت أقرؤه منذ عشر سنين أو منذ خمس عشرة سنة، لم تتغير، أستغفر الله؛ بل تغيرت فاختصرت، وعمد صاحبها إلى الإيجاز وأسرف فيه؛ رفقًا بالطلاب، وتيسيرًا لأمر الامتحان عليهم!

وبينما كانت هذه المدارس محتفظة بأسلوبها العقيم، كان الأزهر الشريف كلفًا بهذا الأسلوب العقيم نفسه، تواقًا إليه، مشغوفًا به أشد الشغف، ولِمَ لا؟ لقد كان الأزهر يطمع في النظام، ويريد أن يكون طلابه كطلاب دار العلوم والقضاء، لعلهم يظفرون بما يظفر به أولئك وهؤلاء من رضا الحكومة وإعجاب العامة. وإذن فلينقل نظام هاتين المدرستين إلى الأزهر، وقد نقل إليه كله أو بعضه نقلًا سيئًا، وعرف الأزهر الشريف شيئًا غريبًا يقال له: أدب اللغة، هو شر ألف مرة ومرة مما عرفته دار العلوم ومدرسة القضاء! وما رأيك في أدب يدرسه قوم لا صلة بينهم وبين الأدب، يقلدون فيه تقليدًا كما يقلدون في الفقه؟ نستغفر الله؛ بل هم يقلدون في الفقه عن علم بالفقه، ويقلدون في الأدب عن جهل بالأدب. وكم كان لاذعًا ذلك الألم الذي أحسسته يوم رأيت الأستاذ الشيخ سيد المرصفي يلتمس الكتب المدرسية في «أدب اللغة» ليتعلم منها كيف يدرس الأدب على النظام الجديد ليُرضي حاجة الأزهر إلى النظام وكلفه بهذا الرقي الذي لم يكن في حقيقة الأمر إلا انحطاطًا وضعة، والذي نرجو مخلصين أن يبرأ منه الأزهر في وقت قريب.

لم يتقدم درس الأدب في مدارس الحكومة، وانحط درس الأدب في الأزهر، وكانت نتيجة هذا كله أنك تستطيع أن تنظر إلى ألوان العلم التي تدرس في مدارسنا على اختلافها، فإذا كلها قد ارتقى وتقدم تقدمًا يختلف قوة وضعفًا، وإذا المصريون قد أخذوا منها بحظوظ لا بأس بها، إلا لونًا واحدًا من ألوان العلم لم يتقدم إصبعًا، بل لست أشك في أنه تأخر تأخرًا منكرًا، وهو الأدب العربي، فليس بين الأستاذ الذي يدرس الأدب في هذه السنة والأستاذ الذي كان يدرسه من خمس عشرة سنة فرق ما، وليس بين التلميذ الذي ظفر بالشهادة الثانوية الآن والذي كان يظفر بها منذ خمس عشرة سنة فرق ما. وليس أدل على هذا كله من أننا حين أردنا أن ندرس الأدب في الجامعة لحملة الشهادة الثانوية، اضطررنا إلى أن نبدأ الدرس من أوله، فنعلمهم أوليات النحو والصرف والبلاغة والتاريخ، فضلًا عن أوليات الأدب. وليس معنى هذا أن الأدب لم يتقدم في مصر، وإنما معناه أن الأدب لم يتقدم في مدارس الحكومة والمدارس التي تقلدها وتذهب مذهبها لتظفر بالشهادات والإجازات. وأنت تعلم أن الفرق عظيم بين مصر ومدارس مصر، فبينما مصر تحيا ويعظم حظها من الحياة كلما تقدمت بها السن، وبينما يشتد الاتصال بينها وبين أوروبا فتستغل هذا

الاتصال وتنتفع به في فروع الحياة المختلفة، تظل المدارس فيها حيث كانت قبل الحرب، وحيث كانت قبل الحماية، وقبل الاستقلال وقبل الدستور، في الأدب بنوع خاص؛ ذلك لأن هذه المدارس — كما قلنا — مغلقة قد حيل بينها وبين الهواء والضوء. ومن غريب الأمر أن الحكومة ترسل البعثات العلمية إلى أوروبا، حتى إذا عاد أعضاء هذه البعثات عهدت إليهم بدرس العلوم المختلفة في المدارس، ولكن الحكومة لا تُفكر في أن ترسل بعثات لدرس الأدب، وتعهد إلى أعضاء هذه البعثات بتحديد هذا العلم في دار العلوم والمعلمين وغيرهما من المدارس. ولكن مصر — كما قلنا — ماضية في طريقها، قوية الحظ من الحياة والقوة والحركة والاتصال بأوروبا، وقد أثر هذا كله في حياة الأدب العربي تأثيرًا ظاهرًا، ولكن خارج المدارس حيث الهواء والضوء والحرية، وحيث يستطيع الناس أن يتنفسوا ويتكلموا ويكتبوا في غير حرج ولا ضيق، فإذا شئت أن تلتمس الأدب العربي الذي لا يخلو من حياة وقوة ونشاط، فالتمسه في الصحف اليومية وفي المجلات وفي الكتب وفي الأندية وفي الأحاديث، فستظفر منه بالشيء الكثير الذي لا يخلو من طرافة وشخصية واستعداد صالح للنمو.

وإذا ظلت مدارسنا حيث هي، وظل الأدب فيها مثقلًا بهذه الأغلال والقيود، محتكرًا في هذه الجماعة التي لا تستطيع أن تجدد ولا أن تحيي، وإنما هي مضطرة بطبيعتها إلى السكون والجمود — وقد كدت أملي كلمة الموت — فلن يستطيع الأدب العربي أن يأخذ من الحياة بحظه المقدور له، ولن تستطيع اللغة العربية أن تأخذ بحظها من القوة، ولا أن تصبح لغة علمية حية بالمعنى الصحيح. ولا بد إذا ظلت الحال كما هي الآن أن يختل التوازن بين رقينا السياسي والعلمي والاجتماعي المطرد، وحياتنا الأدبية الجامدة، ذلك بأن الميدان الصالح للحياة الأدبية، الميدان الذي تعتمد عليه الأمم في أدبها ولغتها، ليس هو الصحف ولا المجلات، بل هو المدارس التي يتكون فيها الشباب وتنشأ فيها العقول والملكات، وتعد فيها أجيال الأمة للجهاد في الحياة، فإذا أردت أن تُرقَّى الأمة حقًّا في ناحية من نواحي حياتها فاعمد إلى المدرسة، فأنت واجد في المدرسة وحدَها أصلح السبل وأقومها وأوضحها إلى هذا الرقي.

ما أكثر ما نشكو من أن اللغة العربية ليست لغة تعليم! وما أكثر ما نضيق ذرعًا باضطرارنا إلى اصطناع اللغات الأجنبية في التعليم العالي! ولكن ما أقل ما نبذل من الجهد لنجعل اللغة العربية لغة التعليم، بل نحن لا نبذل في هذا جهدًا ما! وكيف تكون اللغة العربية لغة التعليم وهي لا تُدرس في المدارس المصرية! فاللغة العربية لا تُدرس في

مدارسنا، وإنما يُدرس في هذه المدارس شيء غريب لا صلة بينه وبين الحياة، لا صلة بينه وبين عقل التلميذ وشعوره وعاطفته، وآية ذلك أنك تستطيع أن تمتحن تلاميذ المدارس الثانوية والعالية، وأن تطلب إليهم أن يصفوا لك في لغة عربية واضحة ما يجدون من شعور أو إحساس أو عاطفة أو رأي، فإن ظفرت منهم بشيء فأنا المخطئ وأنت المصيب، ولكنك لن تظفر منهم بشيء، أو لن تظفر من أكثرهم بشيء، فإن وجدت عند بعضهم شيئًا فليس هو مدينًا به للمدرسة، وإنما هو مدين به للصحف والمجلات والأندية السياسية والأدبية.

(٢) سبيل الإصلاح

وإذن فالإصلاح محتوم لا مفر منه، وما سبيل هذا الإصلاح؟

لهذا الإصلاح سبيلان: إحداهما تعلة نلجأ إليها الآن مضطرين؛ لأننا لا نجد خيرًا منها، فلا بد لنا من أن نتعلل بها، حتى نستطيع أن نصل إلى السبيل الثانية، وهي القويمة المتينة المنتجة.

فأما الأولى فهي أن نجتهد ما استطعنا في أن نحبب إلى طلاب المدارس العالية وتلاميذ الثانوية والابتدائية قراءة النصوص العربية وتفهمها، ونقرب إليهم هذه النصوص، ونحسن لهم اختيارها، ونظهرهم على أن الأدب العربي ليس — كما يمثله لهم معلموه من الشيوخ — جافًّا جدبًا عسر الهضم، لا سبيل إلى إساغته ولا إلى تذوقه، وإنما هو على عكس هذا كله لين هين خصب لذيذ، فيه ما يرضي حاجة الشعور، وفيه ما يُقوم عوج اللسان، وفيه ما يُصلح من فساد الخلق، وفيه ما يُرضي حاجة الإنسان في حياته الفردية والمنزلية والوطنية والإنسانية أيضًا. وإذا كان الشيوخ من المعلمين قد عجزوا إلى الآن عن أن يظهروا تلاميذنا وطلابنا على هذه النواحي العذبة الخصبة من أدبنا العربي، فلا أقل من أن تلجأ وزارة المعارف إلى الذين يستطيعون أن يعرضوا على شبابنا هذه الصور الجذابة الحلوة من هذا الأدب البائس بأهله ومحتكريه! نعم، يجب أن تلجأ وزارة «المعارف» إلى طائفة من الفنيين الذين يدرسون الأدب العربي في ذوق، ويقرءون اللغة العربية في فهم وفقه، ويتخذون منهما ومن العناية بهما لذة ومتعة، لا وسيلة إلى العيش وقبض الراتب آخر الشهر. يجب أن تلجأ وزارة المعارف إلى طائفة من هؤلاء الفنيين، تطلب إليهم أن يتخيروا للشبان من آثار الشعراء والكُتاب والعلماء في العصور الأدبية المختلفة ما يقرءون ويدرسون في المدارس، أو بعبارة أدق ما يتعللون به في المدارس، حتى

تستطيع الوزارة أن تصل إلى تلك السبيل الثانية، التي هي وحدها طريق الإصلاح الأدبي المنتج، وهذه السبيل الثانية هي إعداد المعلمين.

نعم! إعداد المعلمين الذين يعلمون اللغة العربية؛ فليس في مصر أساتذة لهذه اللغة، لا من حيث إنها أداة للتعبير ووسيلة من وسائل البيان، ولا من حيث إنها مظهر من مظاهر التاريخ ومرآة لحياة الأمة وموضوع للبحث العلمي، ليس في مصر أساتذة للغة العربية وآدابها، وإنما في مصر أساتذة لهذا الشيء الغريب المشوه الذي يسمونه نحوًا وما هو بالنحو، وصرفًا وما هو بالصرف، وبلاغة وما هو بالبلاغة، وأدبًا وما هو بالأدب؛ إنما هو كلام مرصوف، ولغو من القول قد ضُم بعضه إلى بعض، تُكره الذاكرة على استيعابه فتستوعبه، وقد أقسمت لتقيئنه متى أُتيح لها هذا! ومن الذي يستطيع أن يقول: إن في مصر أساتذة للغة العربية وآدابها؟! وأنت تستطيع أن تتقصى هذه الطائفة التي احتكرت اللغة العربية وآدابها بحكم القانون، فلن ترى فيها إلا قليلًا عرفوا أو يمكن أن يعرفوا بالذوق الأدبي والفقه اللغوي، وأين منهم الكاتب! وأين منهم الشاعر! وأين منهم الناقد! وأين منهم القادر على أن يبتكر فنًّا من فنون القول أو لونًا من ألوان العلم أو أسلوبًا من أساليب البيان؟! ها هم أولاء قد احتكروا تعليم اللغة وآدابها منذ نصف قرن، فهل تراهم استحدثوا في اللغة وآدابها بحثًا طريفًا، أو نشروا فيها كتابًا قيما؟! تعالَ نحصِ آثارهم العلمية في اللغة وآدابها منذ نظم التعليم المدني في مصر: كتاب مدرسي في النحو والصرف، لا يشك أحد الآن في أنه ضئيل نحيف جدب لا يفي بالحاجة، ولا يمكِّن الطلاب من أن يقرءوا نصًّا عربيًّا، عسيرًا بعض العسر على وجهه، ويفهموه كما ينبغي أن يُفهم، وشيء مثله في البلاغة، من الإثم أن يُسمى بلاغة؛ لأنه حوَّل هذه الفنون الأدبية الحلوة التي ينبغي أن يجد فيها الطلاب لذة ونعيمًا إلى صيغ جافة معضلة كصيغ الجبر والهندسة، إلا أن صيغ الجبر والهندسة تدل على علم قيم، وصيغ البلاغة هي التي لا تدل إلا على جمود وجفوة في الطبع، وكتاب أو كتابان في الأدب وقاك الله شر النظر فيهما، يكفي أن تذكرهما للتلاميذ لتعرف في وجوههم السأم والضجر، وبغض اللغة العربية وأساتذة اللغة العربية …

ثم ماذا؟ ثم مذكرات تذاع في طلاب المدارس العالية، استخذى أصحابها أن ينشروها على أنها كتب، وعجز أصحابها أن يخرجوا للناس خيرًا منها؛ فهم مكرهون على كتابتها، والطلاب مكرهون على استظهارها.

ثم ماذا؟ ثم لون من السطو على الأدب القديم والعلماء المتقدمين يُسمى حينًا بالاختصار، وحينًا بالاختيار، وحينًا بالتهذيب؛ وما هو من هذا كله في شيء، إنما هو المسخ

والتشويه والبتر وما إلى هذا كله من ألوان الإفساد التي ذكرها الجاحظ فيما روى عنه ياقوت في أول كتابه «معجم البلدان».

هذه هي آثار القوم منذ خمسين سنة أو نحو خمسين سنة، أفترى أن هذه الآثار خليقة بأمة كالأمة المصرية، كانت منذ عرفها التاريخ ملجأ الأدب وموئل الحضارة، عصمت الأدب اليوناني من الضياع، وحمت الأدب العربي من سطوة العجمة وبأس الترك والتتر؟ أفترى أن هذه الآثار تكفي ليعتز بها هؤلاء الناس، ويطالبوا بأن يحتكروا درس اللغة العربية والأدب العربي في مدارس الحكومة ما قام منها وما سيقوم؟ أما أنا فأرى أن هذه الآثار تدل على أن هؤلاء الناس قد أفلسوا، وعلى أنهم أقصر باعًا وأضيق ذراعًا من أن ينهضوا للغة العربية بحاجتها في بلد كمصر. نعم! أفلسوا وأفلس معهم معهدهم العلمي الذي أنشئ لضرورة، ويجب أن يزول بعد أن زالت هذه الضرورة، أفلسوا! ولا بد لوزارة «المعارف» — إذ كانت تقدر حاجة اللغة العربية — من أن تلغي «دار العلوم» إلغاء، وتعتمد على مدرسة المعلمين[٢] من ناحية وعلى الجامعة من ناحية أخرى، فهذان المعهدان قادران على أن يقدرا حاجة اللغة العربية، ويرضيا هذه الحاجة، هذان المعهدان متصلان اتصالًا متينًا بالحياة العلمية الأوروبية وبالأدب الأوروبي، يستمدان منهما قوة وقدرة على البقاء والنفع والإنتاج، في حين أن مدرسة دار العلوم لا تعرف من الأدب الأوروبي ولا من الحياة الأوروبية إلا صورًا مشوهة إن لم تضر فلن تفيد. وكيف تتصور أستاذًا للأدب العربي لم يلم ولا ينتظر أن يلم بلغة أجنبية ولا بأدب أجنبي، ولا بمنهج من مناهج البحث عن حياة اللغة وأطوار الأدب؟! وكيف تتصور أستاذًا للأدب العربي لا يلم ولا ينتظر أن يلم بما انتهى إليه الفرنج من النتائج العلمية المختلفة حين درسوا تاريخ الشرق وآدابه ولغاته المختلفة؟! وإنما يلتمس العلم الآن عند هؤلاء الناس، ولا بد من التماسه عندهم، حتى يُتاح لنا نحن أن ننهض على أقدامنا، ونطير بأجنحتنا، ونسترد ما غلبنا عليه هؤلاء الناس من علومنا وآدابنا وتاريخنا. ثم كيف تستطيع أن تتصور أستاذًا للأدب العربي لا يعرف الأدب العربي ولا يستطيع أن يفهمه ولا أن يفقه أسراره ودقائقه،

[٢] اقتضى إنشاء الجامعة إلغاء مدرسة المعلمين وإقامة معهد التربية مقامها، وكنا حين ألححنا على وزارة المعارف في ذلك وأعناها عليه نرجو منه للأدب والعلم خيرًا كثيرًا، ولكن وزارة المعارف أفسدت هذا الأمر كما أفسدت غيره من أمور التعليم فضاعت مدرسة المعلمين ولم يُغنِ معهد التربية شيئًا وأخذ في محاربة كلية الآداب وردها إلى مكان المدارس الحكومية الأخرى. «وإنك لا تجني من الشوك العنب!»

فضلًا عن أن يعين الطلاب على فهمه والفقه بأسراره ودقائقه؟! صدقني لا غناء عند هؤلاء القوم ولا بد من العدول عنهم إلى سواهم، لا بد من العدول عن دار العلوم إلى المعلمين العليا وإلى الجامعة المصرية، ولكن على أن يُعنَى هذان المعهدان بالأدب العربي عناية غير عنايتهما به الآن، على أن يذهب هذان المعهدان في درس الأدب العربي مذهب الجامعة المصرية القديمة، يدرسانه كما كان يدرسه القدماء في عناية قوية باللغة والنحو والصرف والبيان والغريب والعروض والقافية، ويدرسانه كما يدرسه المحدثون في عناية قوية بفهم الصلة بين الأدب والشعب، وبين الأدب وغيره من مظاهر الحياة العقلية والشعورية، وفي عناية قوية بتحقيق الصلة بين آداب الأمم المختلفة، وما يمكن أن يكون لبعضها من تأثير في بعضها الآخر. يدرسانه معتمدين في درسه على إتقان اللغات السامية وآدابها، ثم على إتقان اللغتين اليونانية واللاتينية وآدابهما، وعلى إتقان اللغات الإسلامية وآدابها، ثم على إتقان اللغات الأوروبية الحديثة وآدابها، فمن زعم لك أن الأدب العربي يمكن أن يدرس الآن دون الاعتماد على هذا كله فهو إما مخدوع وإما مشعوذ. وكيف السبيل إلى أن يدرس الأدب العربي درسًا صحيحًا إذا لم تُدرس الصلة المادية والمعنوية بين اللغة العربية واللغات السامية وبين الأدب العربي والأدب السامي؟ وهل هناك سبيل إلى أن يدرس الأدب العربي دون أن تفهم التوراة والأناجيل؟! وهل تظن أن بين شيوخ الأدب في مصر من قرأ التوراة أو قرأ الأناجيل؟ وكيف السبيل إلى درس الأدب العربي إذا لم ندرس اللغة اليونانية واللاتينية وآدابهما، ولم نتبين مقدار ما كان لحضارة اليونان والرومان من تأثير في أدبنا وفلسفتنا وعلمنا، ولم نتبين مكانة أدبنا العربي بالقياس إلى هذه الآداب اليونانية واللاتينية؟ وهل تظن أن من شيوخ الأدب في مصر من قرأ إلياذة هوميروس، وإنيادة فرجيل Virgile فضلًا عن تمثيل الممثلين وغناء المغنين وخطابة الخطباء وحوار المتحاورين؟

أليس من شيوخ الأدب في مصر من يعلم طلابه الآن أن ليس لليونان أدب ولا شعر ولا خطابة كما لأهل الضاد؟! وكيف السبيل إلى درس الأدب العربي إذا لم ندرس اللغات الإسلامية المختلفة، ولا سيما الفارسية منها، ونتبين ما كان لهذه اللغات وآدابها من تأثير في أدبنا العربي الذي لم ينشأ في برج من العاج، وإنما تأثر بالآداب المختلفة وأثر فيها؟ وهل تظن أن من شيوخ الأدب في مصر من قرأ الشاهنامة، أو ألم بشيء من شعر عمر الخيام أو من شعر السعدي أو الحافظ؟ وكيف السبيل إلى درس الأدب العربي إذا لم ندرس اللغات الأوروبية الحية، ونتبين تأثيرها في أدبنا الحديث؟ ثم كيف السبيل إلى درس

الأدب العربي إذا لم نأخذ بمناهج البحث العلمي الحديث، وندرس آدابنا كما يدرس الفرنسيون والإنجليز والألمان آدابهم؟

هذا كله ولم أشر من المسألة إلا إلى أظهر أنحائها، إلا إلى هذه الأنحاء التي لا تتحمل جدلًا ولا خلافًا، ولو أني تعمقت بعض التعمق فأشرت إلى الصلة بين مناهج البحث عن فقه اللغتين اليونانية واللاتينية وفقه اللغة العربية لأطلت وأثقلت، ولكني أكتفي بهذه الإشارة الموجزة التي هي أشبه بالتحدث إلى العامة منها بالتحدث إلى العلماء، وأعتقد أن هذه الإشارة وحدها تكفي لإثبات ما أزعم من أن دار العلوم قد أصبحت لا تصلح لما يُطلب إليها الآن من إعداد أساتذة لتعليم اللغة العربية وآدابها؛ فليعدل عنها إلى المعهدين اللذين يستطيعان أن ينهضا بهذا العبء، وهما مدرسة المعلمين، والجامعة.

(٣) الثقافة ودرس الأدب

ولم أذكر شيئًا آخر كان ينبغي أن يجيء قبل هذا كله؛ لأنه أساسي لا لدراسة الأدب وحده، بل لكل دراسة علمية قوية منظمة، وهو هذه الثقافة العامة المتينة، التي لا يستطيع أن يستغني عنها طالب الأدب، كما لا يستطيع أن يستغني عنها طالب الكيمياء، بل كما لا يستطيع أن يستغني عنها كل إنسان يريد أن يعيش عيشة راقية في بيئة راقية. ولعل حاجة الأدب إلى هذه الثقافة أشد من حاجة الدراسات الأخرى على اختلافها؛ فالأدب متصل بطبيعته اتصالًا شديدًا بأنحاء الحياة المختلفة، سواء منها ما يمس العقل وما يمس الشعور وما يمس حاجاتنا المادية. والأدب بطبيعته شديد الحاجة إلى المقارنات والموازنات، وليس من سبيل إلى التعمق في الأدب على هذا النحو إلا إذا كان الطالب قد تمكن من هذه الثقافة المتينة الواسعة العميقة، وكيف السبيل إلى درس الأدب العربي إذا كان الطالب يجهل — كما يجهل طلابنا وشيوخنا — آيات الأدب الأجنبي قديمه وحديثه، هذه الآيات التي أثرت في حياة الإنسانية كلها، والتي تغلغل العلم بها في طبقات الشعوب الغربية كافة؟! ولقد يكون من العسير أن تجد في مصر شيخًا من شيوخ الأدب قد قرأ هوميروس أو سوفوكل Sophocle أو أرسطوفان Aristophane فضلًا عن شكسبير Shakespeare أو تلستوي Tolstoi أو إبسن Ibsen ذلك عسير إن لم يكن مستحيلًا، وما رأيك في أنك لا تكاد تجد في فرنسا أو ألمانيا أو إنجلترا شابًّا من أوساط الناس لا يختص في الأدب ولا يُعنَى بدراسته، دون أن يكون قد ألمَّ من هذا كله بحظ لا بأس به.

وهنا نلاحظ أن شيوخ الأدب العربي في مصر لم يقف الأمر بهم عند القصور على مهمتهم، بل تجاوزا هذا القصور إلى ما هو شر منه؛ تجاوزوه إلى التقصير فيما كان

القدماء أنفسهم يرونه أمرًا لا منصرف عنه؛ فقد كان القدماء من أدباء العرب يرون — وشيوخ الأدب في مصر يعرفون ذلك — أن الأدب هو «الأخذ من كل شيء بطرف»، وليس لهذا معنى إلا أن القدماء كانوا يتخذون الثقافة المتينة الواسعة أساسًا لكل بحث أدبي منتج. كان الجاحظ أديبًا؛ لأنه كان مثقفًا قبل أن يكون لغويًّا أو بيانيًّا أو كاتبًا. وليس من شك في أن الجاحظ وأمثاله من الأدباء في بغداد والبصرة والكوفة وغيرها من أمصار المسلمين كانوا — إبان العصر العباسي — يتقنون قديمهم من لغة وأدب وفقه وحديث ورواية، وكانوا إلى إتقان هذا كله يحسنون الجديد، ويتصرفون في كثير من فنونه؛ كانوا يحسنون فلسفة اليونان وعلومهم، وسياسة الفرس، وحكمة الهند، وكانوا يحسنون التاريخ وتقويم البلدان، كانوا يأخذون من كل شيء بطرف، فكانوا أدباء وكانوا كُتابًا، واستطاعوا أن يتركوا لنا هذا التراث الخالد. ولو عاش الجاحظ في هذا العصر لحاول إتقان الفلسفة الألمانية والفرنسية، كما حاول في عصره إتقان فلسفة اليونان. أفتظن أن لشيوخنا حظًّا من الثقافة يشبه حظ أدبائنا القدماء أو يدانيه؟ كلا! هم يقولون: إن الأدب هو «الأخذ من كل شيء بطرف»، ولكنهم أبعد الناس عن أن يأخذوا من كل شيء بطرف، هم يجهلون القديم نفسه فكيف الجديد! وكم من شيوخ الأدب بمصر يستطيع أن يحدثك عن فلسفة اليونان التي عرفها العرب كما كان يتحدث عنها الجاحظ ومن إليه! وإذا كانوا يجهلون القديم العربي؛ فكيف سبيلهم إلى الجديد الأوروبي، فضلًا عن القديم اليوناني واللاتيني والسامي؟!

فأنت ترى أن إتقان الأدب العربي والوصول بدراسته إلى حيث تنتج وتفيد، ليس من الأمور الهينة، وإنما هو يحتاج إلى هذه الثقافة التي أشرت إليها، وإلى كل هذه الدراسات التي أوجزت القول فيها إيجازًا.

ستقول: ومن الذي يستطيع أن يُصدق أن رجلًا واحدًا يستطيع أن ينهض بكل هذه الدراسات، فيتقن اليونانية واللاتينية واللغات السامية ولغات الأمم الإسلامية، ويلم بكل ما ذكرت من ألوان الفنون وضروب العلم، أليس اشتراط هذا كله فنًّا من فنون التعجيز، وضربًا من الإغراب والتيه والتخييل إلى الناس أنك قد أخذت من هذا كله بطرف، وأنك لهذا تستطيع وحدك أن تدرس الآداب وأن تحتكر درسها احتكارًا؟! ومن الذي يستطيع أن يُصدق أن أستاذ الأدب في فرنسا أو في إنجلترا يتقن مثل هذا المقدار الضخم من الدراسات، قبل أن يأخذ من درس أدبه الفرنسي أو الإنجليزي؟

ستقول هذا، وأنا كنت أنتظر أن أسمعه منك، ولم أكن أشعر بشيء من المشقة في أن أرد عليك هذا القول، فلنلاحظ قبل كل شيء أني لا أعرف — وأزعم أنك لن تعرف —

أستاذًا للأدب الفرنسي أو الإنجليزي يستحق هذا اللقب إلا وقد أتقن اليونانية واللاتينية لغة وفقهًا وأدبًا وفلسفة، ثم أتقن إلى جانب هذا كله لغتين من اللغات الحية على أقل تقدير، ثم فرغ بعد هذا وبعد ثقافة متقنة متينة لناحية بعينها من أنحاء أدبه فأنفق فيها حياته. ثم لنلاحظ بعد هذا أن قد ذهب العصر الذي كان الناس يقبلون فيه أن يلم الرجل الواحد بكل شيء وينفرد بنوع من أنواع العلم يدرسه وينبغ فيه، انقضى هذا العصر وأصبح الأفراد عمالًا يتأثرون في العلم كما يتأثرون في الصناعة، ويتأثرون في الجامعة والكلية كما يتأثرون في المصنع والمتجر بقانون توزيع العمل، ولكن تأثرهم بهذا القانون ليس معناه أن كل واحد منهم يتقن المسألة أو المسألتين ويجهل ما عداهما. وإنما معناه أن كل واحد منهم يتخذ العدة المتقنة لعمله، ثم يوفر جهوده وقواه على فرع من فروع هذا العمل ليكون له أشد إتقانًا، في حين يفرغ رجل آخر لفرع آخر، وعلى هذا النحو. فإذا قلنا: إن هذه الدراسات المتقدمة أساسية لدرس الأدب فإنما نريد أن يفرغ لكل واحد من هذه الدراسات طائفة من الإخصائيين، وأن يعتمد الأديب في بحثه الأدبي على خلاصة ما ينتهي إليه هؤلاء الإخصائيون من النتائج العلمية.

ودع الأدب واقصد إلى أصحاب العلم الخالص فحدثني: أيستطيع صاحب الحيوان أو صاحب النبات أن يعرض لعلم الحيوان أو علم النبات ولما يأخذ لهذا العلم عدته من إتقان الطبيعة والكيمياء على اختلاف فروعهما؟ وهل يستطيع أن يتقن الطبيعة والكيمياء دون أن يأخذ بحظ موفور من الرياضة والجيولوجيا والجغرافيا؟ وهل يستطيع أن يأخذ بحظ من هذا كله دون أن يظفر قبل كل شيء بهذه الثقافة المتينة العميقة الواسعة التي يحتاج إليها كما قدمنا العالم والأديب والرجل المستنير؟ وهل نعرف عالمًا فرنسيًّا خليقًا بلقب العلماء لا يتقن اللغات الحية الأوروبية الراقية، ولا يأخذ بحظه من اليونانية واللاتينية؟

ثم حدثني بعد هذا، أتظن أن هذا العالم الذي اتخذ هذه العدة وتسلح بهذا السلاح يستقل بعلم الحيوان أو علم النبات، أو يفرغ لما يحتاج إليه في مادته من الكيمياء والطبيعة والرياضة؟ كلا! إنه يفرغ لفرع من فروع علم الحيوان، ويعتمد على ما يصل إليه أصحاب الطبيعة والكيمياء من النتائج العلمية، ولكنه مضطر إلى أن يتقن وسائل علمه، ليكون قادرًا على المراقبة والمراجعة والملاحظة والتحقيق كلما احتاج إلى شيء من هذا، وكذلك الأدباء أو أساتذة الأدب في أوروبا، وكذلك نريد أن يكون أساتذة الأدب في مصر، فأين «دار العلوم» من هذا كله؟

(٤) الأدب

ولكن ما هذا الأدب الذي ندور حوله منذ بدأنا القول دون أن نحاول التعمق فيه؟ أليس من الخير أن نعرفه لنتبين أن من الحق اتصاله بكل هذه الدراسات، وأن من الحق أن تتجدد به عناية وزارة «المعارف» على النحو الذي قدمنا؟ بلى! وقد أحب أن أبسط رأيي في الأدب في غير تكلف ولا حيلة، بل في غير حرص على لغة العلماء وأسلوب العلماء، فالأمر في نفسه أيسر من هذا كله، وإن كان الناس في مصر قد تعودوا أن يعتقدوا أن الأدب شيء غريب صعب تحديده، وعسير أن نصل إلى كنهه. ولا تكاد ترى باحثًا محدثًا عن الأدب العربي إلا عُني بكلمة «الأدب» ومعانيها المختلفة في العصور العربية المختلفة، فوُفق في هذه العناية أو لم يُوفق، حتى إذا فرغ من هذا عُني بتحديد المعنى الذي ينبغي أن نفهمه الآن من هذا اللفظ، وهو في هذا التحديد يتكلف؛ فإن كان من أنصار القديم سجع وزاوج وأسرف في السجع والزواج، وإن كان من أنصار الجديد تحذق وتكلف ووضع لك جملًا غريبة كأنه يحدد أصلًا من أصول الفلسفة العليا، أو كأنه يستنزل وحيًا من السماء. وموقف الباحثين من الفريقين بإزاء الشعر كموقفهم بإزاء الأدب؛ أولئك يسجعون ويزاوجون، وهؤلاء يتحذقون ويستوحون، ولست أريد أن أبتكر، وإنما أريد أن آخذ الأشياء كما هي، وأتمثلها كما يتمثلها المستنيرون من الناس. والقول كثير في أن لفظ «الأدَب» قد اشتق من «الأدْب» بمعنى الدعوة إلى الولائم، والقول كثير أيضًا في تكلف الصلة بين لفظ «الأدَب» وبين «الأدْب» بمعنى الدعوة إلى الولائم، ثم القول كثير فيما دلت عليه هذه الكلمة من المعاني التي اختلفت باختلاف العصور.

قد ذكرت في غير هذا الموضع أن لأستاذنا نلينو رأيًا في اشتقاق هذه الكلمة؛ فهو يشتقها من «الدأب» بمعنى العادة، ويرى أن هذه الكلمة لم تشتق من المفرد، وإنما اشتقت من الجمع؛ فقد جُمعت «دأب» على «أدآب» ثم قلبت فقيل: «آداب» كما جُمعت «بئر» و«ورئم» على «أبآر» و«أرآم» ثم قلبت فقيل: «آبار» و«آرام».

قال الأستاذ نلينو: وكثر استعمال «الآداب» جمعًا «للدأب»حتى نسي العرب أصل هذا الجمع وما كان فيه من قلب، وخُيل إليهم أنه جمع لا قلب فيه، فأخذوا منه مفرده أدبًا لا دأبًا، وجرى استعمال هذه الكلمة بمعنى العادة، ثم انتقل من هذا المعنى الطبيعي القديم إلى معانيه الأخرى المختلفة.

وظاهر أن رأي الأستاذ نلينو كرأي غيره من أصحاب اللغة، يعتمد في أصله على الفرض؛ فليس لدينا من النصوص أو القرائن العلمية الواضحة ما يُبين لنا أن لفظ

«الأدَب» قد اشتق من «الأدْب» بمعنى الدعوة إلى الولائم، أو قد اشتق من «الأدآب» جمع «دأب». ولكن الشيء الذي لا شك فيه هو أننا لا نعرف نصًّا عربيًّا جاهليًّا صحيحًا ورد فيه لفظ «الأدب»، والشيء الذي لا شك فيه أيضًا هو أننا لا نعرف أن لفظ «الأدب» قد ورد في القرآن، وكل ما نعرفه هو أن هذه المادة قد وردت في حديث، مهما يكن رأي المحدثين فيه فليس هو بالحجة القاطعة على أن النبي قد استعمل هذه المادة، وهذا الحديث هو قوله ﷺ: «أدبني ربي فأحسن تأديبي»، هذا الحديث لا يثبت حكمًا لغويًّا إلا إذا ثبت ثبوتًا لا يقبل الشك، أو كان من الراجح على أقل تقدير أنه صح بلفظه عن النبي، ولكننا بعيدون عن هذا كله، فنستطيع إذن أن نقول في غير تردد: إنه ليس لدينا نص صحيح قاطع يُثبت أن لفظ «الأدب» وما يتصرف منه من الأفعال والأسماء قد كان معروفًا أو مستعملًا قبل الإسلام أو إبان ظهوره.

والكلام المحمول على الخلفاء الأربعة كثير، وليس هناك سبيل لتحقيق ما صح أو لم يصح من هذا الكلام، فليس لدينا ما يمكننا من القطع بأن هذه الكلمة وما يتصرف منها قد كانت شائعة في الحجاز أثناء السنين التي تلت وفاة النبي. وإذا كانت النصوص الصحيحة القاطعة تعوزنا لإثبات أولية هذه الكلمة وما يتصرف منها في اللغة العربية الفصحى، فقد يكون من العسير أن نشك في أن هذه الكلمة قد كانت شائعة مستفيضة أيام بني أمية، دون أن نستطيع تحديد الوقت الذي ظهرت فيه. ولكنك إذا قرأت كثرة النصوص التي استعملت فيها هذه المادة أيام بني أمية أحسست إحساسًا لا يخلو من قوة أن أول ما استعملت فيه هذه المادة إنما هو التعليم، والتعليم على النحو الذي كان مألوفًا أيام بني أمية؛ أي التعليم بطريقة الرواية على اختلاف أنواعها: رواية الشعر، ورواية الأخبار، وأحاديث الأولين، وكل ما يتصل بالعصر الجاهلي وسيرة الأبطال قدمائهم ومحدثيهم، وكل ما كان من شأنه تكوين الثقافة التي كان يحرص عليها العربي المستنير من الأرستقراطية الحاكمة، أو من الأرستقراطية التي يعتز بها الخلفاء، ولا نكاد نرى هذه المادة مستعملة في أول الأمر إلا فعلًا أو اسم فاعل: فهم يستعملون «أدب»، ويستعملون بنوع خاص لفظ «المؤدب»، وهم لا يطلقون لفظ «المؤدب» هذا على رواة الحديث والدين، وإنما يطلقونه على رواة الشعر والخبر، وعلى الذين كانوا يحترفون تعليم الشعر والخبر وما إلى ذلك لأبناء الأرستقراطية، وقد يقال: إن هذه الكلمة لا تُعرف في اللغات السامية الأخرى، وإذا كانت لا تُعرف في اللغات السامية الأخرى، وليس بين النصوص العربية الجاهلية الصحيحة ما يُثبتها، وليست في القرآن ولا في الحديث، ولا فيما ورد عن الخلفاء بطريقة قاطعة، فمن أين تكون قد جاءت؟

هنا نستطيع أن نفترض، كما افترض الأستاذ نلينو وكما افترض غيره من اللغويين القدماء، وليس في مثل هذا الافتراض حرج — على أني لا أحرص على هذا الفرض، ولا أقول: إني أرجحه أو أقويه — من المحقق أن لغة قريش قد أثرت في لغات العرب الآخرين، بعد أن جعلها الإسلام لغة رسمية؛ لغة سياسة وإدارة ودين، فتكلمها العرب كافة في آثارهم الأدبية على أقل تقدير. ولكن من المحقق أيضًا أن لغة قريش هذه قد تأثرت بلغات العرب المختلفة بعد الإسلام، كما تأثرت بها قبل الإسلام؛ فهي مؤثرة في هذه اللغات وهي متأثرة بها، وليس في هذا ما يحتاج إلى بحث أو إلى إثبات، فهو طبيعي في كل لغة وفي كل لهجة، وإثباته بالقياس إلى لغة قريش يسير، ولكنك سترى — حين تتعمق في درس ما كان من تدوين اللغة العربية الفصحى — أن علماء اللغة لم يدونوا في كتبهم ومعاجمهم لغة قريش وحدها، وإنما دونوا ألفاظًا كثيرة كانت شائعة في قبائل مختلفة من العرب، ولم تكن تعرفها قريش، وليس من اليسير الآن — مع الأسف — أن تُرد هذه الألفاظ التي تمتلئ بها المعاجم إلى مواطنها الجغرافية الصحيحة؛ فقد سُميت كلها لغة عربية، وحُملت كلها على هذه اللغة الفصحى، ونسي الناس أن هذه اللغة العربية الفصحى، إنما هي لغة حي من أحياء العرب، أو لغة إقليم من أقاليم البلاد العربية هو الحجاز. والذي نريد أن نصل إليه هو أن علماء اللغة مهما يكونوا قد دونوا من غير لغة قريش، فهم لم يدونوا منها إلا شيئًا قليلًا بالقياس إلى ما أهمل إهمالًا، لبعد ما بينه وبين لغة قريش بوجه عام، ولبعد ما بينه وبين القرآن بوجه خاص، وآية ذلك هذه اللغات اليمنية التي أشار القدماء إليها إشارة، وحفظوا منها ألفاظًا ورد بعضها في القرآن، وورد بعضها الآخر فيما قيل من الشعر بلغة قريش، ولكنهم أهملوها إهمالًا لبعد ما بينها وبين اللغة القرشية في أصول النحو والتصريف والاشتقاق، وأخذ المحدثون يستنبطونها استنباطًا من النقوش. ضاع إذن شيء كثير جدًّا من أصول اللغات اليمنية وغير اليمنية، ولم تُدون فيها المعاجم كما دُونت في لغة قريش وفي اللغتين الساميتين الأخريين العبرية والسريانية، فإذا لم نجد مادة «الأدب» في لغة قريش ولا في العبرانية ولا في السريانية، فليس ما يمنع أن تكون هذه الكلمة قد دخلت في لغة قريش إبان العصر الأموي، انتقلت إليها من إحدى اللغات العربية التي ضاعت، ولكن من أي اللغات؟

ذلك شيء قد لا تكون السبيل إلى معرفته يسيرة، ومهما يكن أصل هذه الكلمة ومصدرها الذي اشتقت منه، فقد كانت تدل منذ العصر الأموي على هذا النحو من العلم الذي ليس دينًا ولا متصلًا بالدين، وإنما هو شعر وخبر أو متصل بالشعر والخبر. وكانت

تدل على ما تعودنا أن نفهمه منها الآن في حياتنا العملية اليومية، من لين الجانب، وحسن الخلق، ورقة الشمائل، والحياة الملائمة لما تواضع الناس على أنه خير بوجه عام. وكان الناس يقولون: «أدب فلانًا» فيفهمون منها هذين المعنيين: علمه الأدب، وهو هذا النوع من العلم الذي أشرنا إليه، وأخذه بالأدب وهو هذا النوع من الحياة التي ذكرناها. وظل لفظ «الأدب» يدل على هذين المعنيين طوال العصر العربي الفصيح، بل إلى أيامنا هذه. وقد تطور هذان المعنيان تطورًا كثيرًا، فاتسعا حينًا وضاقا حينًا آخر، ومضى اللفظ مع هذين المعنيين في سعتهما وضيقهما، فكان «الأدب» بمعناه الأول — أيام بني أمية وصدر العصر العباسي — عبارة عن الشعر والأنساب والأخبار وأيام الناس، ثم ظهرت علوم اللغة ودُونت ووُضعت أصولها، فدخل كل هذا في الأدب. ثم قويت هذه العلوم، وتأثر المشتغلون بها بهذا القانون الطبيعي، قانون توزيع العمل، فكان التخصص، وأخذت هذه العلوم تستقل واحدًا فواحدًا، حتى إذا كان القرن الثالث للهجرة كان معنى «الأدب» قد عاد إلى الضيق بعد السعة، وأصبح لا يدل إلا على هذا النحو من العلم الذي تجده في كتب كالكامل للمبرد، والبيان والتبيين للجاحظ، وطبقات الشعراء لابن سلام، والشعر والشعراء لابن قتيبة. ومعنى هذا أن الأدب قد عاد أو كاد يعود في القرن الثالث إلى معناه الذي كان يدل عليه في القرن الأول إبان العصر الأموي، وهو الشعر وما يتصل به ويفسره من الأخبار والأنساب والأيام، وزاد أيام بني العباس فشمل هذا النثر الفني الذي استحدث منذ انتشرت الكتابة وارتقى العقل العربي، كما سترى فيما بعد. وزاد شيئًا آخر لم يكن معروفًا أيام بني أمية، وهو هذا النحو من النقد الفني الذي نجده أحيانًا في كتب الجاحظ والمبرد وابن قتيبة وابن سلام التي ذكرناها آنفًا.

وإذن فلم يكن النحو أدبًا، وإن لم يكن بد منه للأديب، ولم تكن رواية اللغة من حيث مادتها أدبًا، وإن لم يكن بد منها للأديب، ولم تكن رواية الأخبار من حيث هي تاريخ، ولا رواية الأنساب من حيث هي تاريخ، أدبًا، وإن لم يكن منهما للأديب بد، إنما كان الأدب بمعناه الصحيح ما يؤثر من الشعر والنثر، وما يتصل بهما لتفسيرهما والدلالة على مواضع الجمال الفني فيهما، وكان هذا الذي يتصل بالشعر والنثر لغة حينًا، ونحوًا حينًا، ونسبًا وأخبارًا حينًا ثالثًا، ونقدًا فنيًّا في بعض الأحيان. ومع أن علوم اللغة قد استقلت منذ القرن الثاني، فقد ظل النقد متصلًا بالأدب تابعًا له، أو قل: جزءًا منه طوال القرن الثالث والقرن الرابع، ولم يكد يستقل أو يظفر بشيء من الاستقلال أثناء هذين القرنين؛ فأنت ترى في كتب الجاحظ والمبرد وابن سلام وابن قتيبة ملاحظات فنية مفرقة في غير

نظام وعلى غير قاعدة. ولم يكن الأمر في القرن الرابع خيرًا منه كثيرًا في القرن الثالث: فأنت ترى كتبًا قوي فيها النقد وكاد يستأثر بها، ولكنه مع ذلك لم ينفصل ولم يصبح فنًّا أو علمًا بعينه، ولعل أوضح الأمثلة لهذا النوع من الأدب الذي يغلب فيه النقد على الرواية كتب أبي هلال العسكري وأبي الحسن الجرجاني والآمدي؛ فأما أبو هلال فبين أيدينا من كتبه «كتاب الصناعتين» وقد عرض فيه للشعر والنثر، وحاول أن يدل على مواضع الجمال الفني فيهما، وأن يضع لذلك شيئًا يشبه الأصول والقواعد، وبين أيدينا من كتبه أيضًا كتاب «ديوان المعاني»، وبينما النقد يغلب في الصناعتين إذ الرواية تغلب في ديوان المعاني، ولكنها رواية منظمة قد قُسمت أبوابًا وصُنفت فنونًا، وقل مثل هذا في كتاب العقد الفريد لابن عبد ربه. وفي هذا القرن الرابع كانت الخصومة عنيفة بين أنصار البحتري من ناحية وأنصار أبي تمام من ناحية أخرى … فلما تقدم هذا القرن ظهرت الخصومة قوية أيضًا بين أنصار المتنبي وخصومه. واستفاد النقد في هذه الخصومة؛ فألف الآمدي كتابه «الموازنة بين الطائيين»، وألف الجرجاني كتابه «الوساطة بين المتنبي وخصومه»، وظهرت كتب كثيرة من هذا النحو. وهمَّ النقد أن يستقل، ولكن هذا الاستقلال لم يتم له إلا بعد مشقة، وما كاد يظفر به حتى جمد وأخذه الفساد من جميع أطرافه. استقل في علم البلاغة، وكان مظهر استقلاله كتاب عبد القاهر الجرجاني «دلائل الإعجاز» و«أسرار البلاغة»، ولكن هذا الاستقلال لم ينفع النقد بل أماته وقضى عليه، والواقع أنا لا نكاد نرى بعد كتابي عبد القاهر شيئًا قيمًا في النقد أو في البلاغة، وإنما هي كتب فاترة وأصول جافة، ليست حرية أن تورق ولا أن تثمر، وحسبك أنها قد جدت وتكلفت ألوان المشقة، فكانت ثمراتها الأخيرة هذا السخف الذي يُدرس في الأزهر والمدارس الرسمية، والذي يُسمى علوم البلاغة.

من هذا كله تفهم أن «الأدب» قد كان في القرن الثاني والثالث والرابع يدل — كما قدمنا — على ما يُؤثر من الشعر والنثر، وما يتصل بهما، لتفسيرهما من ناحية، ونقدهما من ناحية أخرى.

وهل يدل الأدب الآن على شيء غير هذا؟ وهل يدل على شيء أكثر من هذا؟ ألست إذا سمعت لفظ «الأدب» الآن فهمت منه مأثور الكلام نظمًا ونثرًا وما يتصل به من هذه العلوم والفنون التي تعين على فهمه من ناحية وتذوقه من ناحية أخرى؟

ثم هل يدل «الأدب» عند الأمم الأجنبية القديمة أو الحديثة على شيء غير هذا الذي يدل عليه عندنا؟ فنحن إذا ذكرنا الأدب اليوناني لا نفهم منه إلا مأثور الكلام اليوناني

شعرًا ونثرًا: نفهم منه الإلياذة والأوديسة، ونفهم منه شعر بندار وسافو وسيمونيد، نفهم منه قصص الشعراء الممثلين، ونفهم منه تاريخ هيرودوت وتوسيديد، ونفهم منه نثر أفلاطون وإيسوقراط، وخطب بيريكليس وديموستين، وقل مثل هذا في الأدب الروماني، وقل مثله في الأدب الحديث. فلا يدل الأدب الفرنسي إلا على مأثور الكلام الفرنسي نظمًا ونثرًا، فالأدب إذن لا يستطيع في جوهره أن يتجاوز مأثور الكلام. ولكنَّ هنا اعتراضًا له من القوة حظ عظيم؛ إنك لا تستطيع أن تفهم الأثر الفني للكاتب أو الشاعر إذا اعتمدت على ما تعودنا أن نعتمد عليه من علوم اللغة ومن الأنساب والأخبار ومن النقد، وإنما قد تحتاج إلى أن تعتمد على أشياء أخرى ليس بينها وبين الأدب صلة ظاهرة، ولنضرب مثلًا بشاعر عربي كالمتنبي أو أبي العلاء، فكن أقدر الناس على فهم النحو وعلوم اللغة كلها والأخبار والتاريخ، وكن أمهر الناس في علوم المعاني والبيان والبديع، فلن يكفيك ذلك في فهم شعر المتنبي وشعر أبي العلاء، وإنما أنت محتاج إلى الفلسفة الخلقية لتفهم المتنبي، وأنت محتاج إلى فلسفة الطبيعة وإلى ما بعد الطبيعة وإلى الفلك وإلى علم النجوم، بل إلى الرياضة أحيانًا، لتفهم شعر أبي العلاء.

وإذن فنحن حين نُعرف الأدب بأنه مأثور الكلام وما يتصل به لتفسيره وتذوقه، لا نقول شيئًا، أو نقول كل شيء؛ لا نقول شيئًا إذا فهمنا مما يتصل بمأثور الكلام هذه العلوم اللغوية الفنية؛ فقد رأيت أنها لا تكفي لتفسير الشعر والنثر أو إعانتك على تذوقها، فالتعريف إذن غير جامع، كما يقول أهل المنطق. ونقول كل شيء إذا فهمنا من هذا الذي يتصل بمأثور الكلام كل ما يحتاج إليه هذا الكلام ليفهم أو يذاق؛ فقد رأيت حاجتنا إلى الفلسفة وفروعها لفهم المتنبي وأبي العلاء. ويكفي أن تنظر في أبي العلاء لترى أننا في حاجة إلى علوم الدين الإسلامي كلها وإلى النصرانية واليهودية ومذاهب الهند في الديانات، لنفهم شعر أبي العلاء، وإذن فكل هذه العلوم والفنون تدخل في الأدب، وإذن فالأدب كل شيء، وإذن فالتعريف غير مانع، كما يقول أهل المنطق.

ولكن يجب أن تعود فتفكر فيما قدمت بين يديك في صدر هذا الكتاب من أن الأدب كغيره من العلوم لا يمكن أن يوجد ولا أن يثمر إلا إذا اعتمد على علوم تعينه من جهة، وعلى ثقافة عامة متينة عميقة من جهة أخرى. فقد ضربت لك الأمثال بعلوم طبيعية يتصل بعضها ببعض ويحتاج بعضها إلى بعض، دون أن يكون بعضها من بعض؛ فالطبيعة محتاجة إلى الرياضة دون أن تكون الرياضة فصلًا من فصول الطبيعة، أو الطبيعة فصلًا من فصول الرياضة. وهنا يظهر الفرق بين الأدب وتاريخ الأدب؛ فالأدب مأثور الكلام

كما قدمنا، والأديب الذي يُعنى بالأدب من حيث هو أدب يستطيع ألا يتجاوز هذا الكلام الجيد نظمًا كان أو نثرًا، ولكن مؤرخ الأدب لا يستطيع أن يكتفي بمأثور الكلام، ولا بهذه العلوم والفنون التي تتصل بمأثور الكلام اتصالًا شديدًا لتمكِّننا من فهمه وتذوقه، وإنما هو مضطر إلى أن يتجاوز هذا الإنسان من حيث هو حيوان ناطق يجب أن يعرب عما في نفسه بصورة كلامية فنية؛ فهو مضطر إلى أن يدرس تاريخ العقل الإنساني، وهو مضطر إلى أن يدرس تاريخ الشعور. ولنعد إلى التبسط فنقول: إن مؤرخ الآداب مضطر إلى أن يلم بتاريخ العلوم والفلسفة والفنون الجميلة، وتاريخ الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية أيضًا، إلمامًا يختلف إيجازًا وإطنابًا ويتفاوت إجمالًا وتفصيلًا باختلاف ما لهذه الأشياء كلها من تأثير في الشعر والنثر أو تأثر بهما. ومن هنا لا يكتفي مؤرخ الآداب اليونانية بما قدمنا، بل هو يدرس الفلسفة اليونانية، ويدرس تاريخ النظم السياسية اليونانية على اختلافها، ويدرس تاريخ الحياة الاقتصادية اليونانية. ولا تظن أنا نسرف أو نغلو، ولكنك لن تفهم قصص أرسطوفان المضحكة، بل لن تفهم منها شيئًا إلا إذا ألمت إلمامًا واضحًا بكل هذه الأنحاء من الحياة الأثينية في القرن الخامس قبل المسيح. وقل مثل هذا في أي عصر من عصور الأدب وفي أي أمة من الأمم القديمة أو الحديثة التي كان لها أدب. ولأضرب لك مثلًا آخر عربيًّا غير الذي قدمته لك: فهل تزعم أنك تستطيع أن تفهم همزية أبي نواس:

دع عنك لومي فإن اللوم إغراء

دون أن تعرف النظَّام خاصة، والمعتزلة عامة، وما كان لهم من مذهب وقوة أيام أبي نواس؟ وكيف تستطيع أن تفهم قوله:

فقل لمن يدعي في العلم فلسفة حفظت شيئًا وغابت عنك أشياء

إذا لم تعرف أنه يريد النظَّام؟ فإذا عرفت أنه يريد النظَّام فأنت في حاجة إلى أن تعرف من النظَّام، ولم عرَّض به أبو نواس؟ فسترى أن النظام كان من المعتزلة الذين يقولون: إن صاحب الكبيرة مخلد في النار؛ وإذا كان شرب الخمر كبيرة فصاحبها مخلد في النار، وإذن فأنت في فلسفة النظام، وأنت متعمق في فلسفة المعتزلة، وأنت مضطر إلى ذلك اضطرارًا، مضطر إلى أن تدرس التوحيد واختلاف أهل السنة والمعتزلة فيه، لتفهم خمرية من خمريات أبي نواس.

تاريخ الآداب إذن لا يكتفي بالآداب، وإنما هو يؤرخ معها كل شيء وأي غرابة في هذا! فهل يكتفي تاريخ الحياة السياسية بالحياة السياسية؟ أليس هو مضطرًّا إلى أن يؤرخ الأدب والعلم والفلسفة والاقتصاد والفنون ليعينك على أن تفهم هذه الحياة السياسية؟ وهل يستطيع أن يفعل غير هذا؟ ومتى كانت حياة الإنسان مقسمة إلى هذه الأقسام المنفصلة التي يستطيع بعضها أن يستغني عن بعض استغناء تامًّا؟

يدرس مؤرخ الآداب تاريخ السياسة والاقتصاد، كما يدرس مؤرخ الاقتصاد والسياسة تاريخ الآداب، وكل ما بينهما من الفرق هو أن مؤرخ الحياة السياسية يدرس هذه الحياة لنفسها، ويدرس الأشياء الأخرى من حيث هي مكملة لبحثه، وكذلك مؤرخ الآداب يدرس الحياة الأدبية لنفسها، ويلم بالحياة السياسية من حيث هي مكملة لدرس الحياة الأدبية.

فقد ظهر لك إذن أن بين الأدب وتاريخ الأدب صلة ما بين الخاص والعام، فالأدب مأثور الكلام، ولكن تاريخ الأدب يتناول مأثور الكلام هذا ويتناول إليه أشياء أخرى لا سبيل إلى فهم هذا الكلام ولا إلى تذوقه إلا إذا فُهمت، وعُرف تأثيرها فيه وتأثرها به.

وقد نستطيع أن نوجز هذا كله فنقول: إن الأدب في جوهره إنما هو مأثور الكلام نظمًا ونثرًا، وإن هذا الكلام المأثور لا يستطيع أن ينهض الأديب بفهمه وتذوقه إلا إذا اعتمد على ثقافة عامة قوية، وعلى طائفة من العلوم الإضافية لا بد منها. على حين يُعنى تاريخ الأدب قبل كل شيء بهذا الكلام المأثور وما يتصل به، ولكنه في الوقت نفسه مضطر إلى أن يوسع ميدان بحثه، ويتناول أشياء قد لا يستطيع أن يتناولها من يُعنى بالأدب من حيث هو أدب في تفصيل وإسهاب. وأنت إذا سألت عن هذا التاريخ الأدبي ما قيمته وما نفعه، رأيت أنه ينبغي أن ننتظر منه أمرين لا بد منهما: أحدهما تاريخي صرف؛ فهو ينبئنا بالأدب وما اختلف عليه من أطوار وما عمل فيه من مؤثرات متباينة بتباين العصور والبيئات، والثاني يتجاوز التاريخ بعض التجاوز ويهوِّن على طلاب الأدب درس الأدب والتعمق فيه، دون أن يضيعوا من وقتهم الشيء الكثير في تحصيل أشياء لا بد لهم من خلاصاتها دون أن يتعمقوا فيها، ولا سيما إذا كانوا لا يريدون أن يتخصصوا في الأدب ويتخذوه لهم صناعة. فالتاريخ الأدبي يريح الطلاب وعامة المستنيرين من قراءة «إشارات» ابن سينا و«شفائه»، وما ترجم لأرسطاطاليس، وما عرف من أمور الهند ليفهموا شعر أبي العلاء. يريحهم من هذا كله لأنه يضع لهم خلاصات هذه الأشياء ويبين لهم مبلغ تأثيرها في تكوين الفلسفة العلائية والأدب العلائي، فإن كانوا من عامة

المستنيرين اكتفوا بما يقرءون وقنعوا بما يفهمون؛ وإن كانوا من الذين يريدون الدرس والتخصص اتخذوا هذه الخلاصات التي يقدمها إليهم تاريخ الآداب وسيلة إلى بحث جديد ينهضون به هم أنفسهم. فتاريخ الآداب على قيمته التاريخية الصرفة نافع لعامة المستنيرين؛ لأنه يريحهم ويقدم إليهم ما يحتاجون إليه، نافع للطلاب؛ لأنه يبعث فيهم الشوق إلى البحث والدرس ويعلمهم كيف يبحثون ويدرسون.

(٥) الصلة بين الأدب وتاريخه

على أني أعترف بأن تاريخ الآداب لا يستطيع أن يستقل، ولا أن يكون علمًا منفصلًا قائمًا بنفسه، بينه وبين الحياة الأدبية من البعد مثل ما بين التاريخ السياسي والحياة السياسية. فأنا أفهم حق الفهم أن الثورة الفرنسية شيء، وتاريخ هذه الثورة شيء آخر، وأفهم حق الفهم أن الحركة البروتستنتية شيء، وتاريخها شيء آخر. ولا أستطيع أن أعد تاريخ الثورة الفرنسية ثورة ولا تاريخ الحركة البروتستنتية حركة بروتستنتية، بل أفهم حق الفهم أن يضع تاريخ الثورة ويتقنه أشد الناس بغضًا للثورة، وأن يضع تاريخ الحركة البروتستنتية ويتقنه أشد الناس انصرافًا عن البروتستنتية. ولكن الأمر في تاريخ الأدب ليس على هذا النحو، فأنت توافقني على أنه مستحيل أن يؤرخ الآداب غير الأديب كما أرخ الثورة غير الثائر وكما يستطيع الملحدون أن يؤرخوا الديانات؛ ذلك لأن تاريخ الأدب لا يستطيع أن يعتمد على مناهج البحث العلمي الخالص وحدها، وإنما هو مضطر معها إلى الذوق، هو مضطر معها إلى هذه الملكات الشخصية الفردية التي يجتهد العالم في أن يتحلل منها. فتاريخ الأدب إذن أدب في نفسه من جهة؛ لأنه يتأثر بما يتأثر به مأثور الكلام من الذوق وهذه المؤثرات الفنية المختلفة، وتاريخ الأدب علم من جهة أخرى، ولكنه لا يستطيع أن يكون علمًا كالعلوم الطبيعية والرياضية؛ لأنه متأثر بهذه الشخصية، ولأنه لا يستطيع أن يكون بحثًا «موضوعيًّا» objectif كما يقول أصحاب العلم، وإنما هو بحث «ذاتي» subjectif من وجوه كثيرة. هو إذن شيء وسط بين العلم الخالص والأدب الخالص: فيه موضوعية العلم، وفيه ذاتية الأدب.

(٦) الأدب الإنشائي والأدب الوصفي

وهنا أعود إلى ما قلته في غير هذا الموضع من أن الأدب أدبان: أحدهما أدب إنشائي، والآخر أدب وصفي. فأما الأدب الإنشائي فهو هذا الكلام نظمًا ونثرًا، هو هذه القصيدة التي ينشدها الشاعر، والرسالة التي ينشئها الكاتب، هو هذه الآثار التي يحدثها صاحبها لا يريد بها إلا الجمال الفني في نفسه، لا يريد بها إلا أن يصف شعورًا أو إحساسًا أحسه أو خاطرًا خطر له في لفظ يلائمه رقة ولينًا وعذوبة، أو روعة وعنفًا وخشونة، هو هذه الآثار التي تصدر عن صاحبها كما يصدر التغريد عن الطائر الغَرِد، وكما ينبعث العَرْفُ من الزهرة الأرجة، وكما ينبعث الضوء عن الشمس المضيئة. هو هذه الآثار الطبيعية التي تمثل نحوًا من أنحاء الحياة الإنسانية، هو هذا النحو الفني حين يتخذ طريق الكلام؛ مثله كمثل التصوير والغناء وغيرهما من هذه الفنون التي تمثل ناحية الجمال في نفوسنا، هذا الأدب الإنشائي هو الأدب حقًّا، هو الأدب الصحيح بمعنى الكلمة، هو الأدب الذي ينحل إلى شعر ونثر، والذي ينتجه الكُتاب والشعراء؛ لا لأنهم يريدون أن ينتجوه، بل لأنهم مضطرون إلى إنتاجه اضطرارًا في أول الأمر، بحكم هذه الملكات الفنية التي فطرهم الله عليها.

وهذا الأدب الإنشائي خاضع لكل ما تخضع له الآثار الفنية من تأثر بالبيئة والجماعة والزمان وما إلى ذلك من المؤثرات الأخرى، ومن تأثير في هذه المؤثرات أيضًا. هو مرآة لنفس صاحبه، وهو مرآة لعصره وبيئته كلما عظم حظه من الجودة والإتقان؛ وهو بحكم هذا متغير متطور قابل للتجديد. وإذن فنستطيع أن نفهم في سهولة أن يكون فيه قديم وجديد؛ وأن يكون بين أصحابه أنصار القديم وأنصار الجديد، يأتي ذلك من أنه متصل بمزاج الأديب، أو من أنه مظهر لمزاج الأديب، ونحن نعلم أن الناس كانوا وسيظلون أبدًا منقسمين في حياتهم وشعورهم إلى محافظين ومتطرفين ومعتدلين، أولئك يقلدون القدماء وهؤلاء يجددون، والآخرون يتوسطون بين أولئك وهؤلاء، وهذا الأدب متفاوت بطبعه في الحظ من الجودة والرداءة، وفي الحظ من الاتصال بنفس صاحبه والبعد عنها، هذا الشاعر صادق قوي الشخصية قليل الحفل برضا الناس عنه أو سخطهم عليه؛ فشعره خليق أن يكون قطعة من نفسه، وهذا الشاعر محب لإرضاء الناس كاره لسخطهم حريص على أن يفنى فيهم لا على أن يفنوا فيه؛ فشعره يمثل لنا الناس أكثر مما يمثله هو، أو قل: شعره يمثل الناس ولا يمثل منه هو إلا هذه الناحية التي أشرنا إليها، فأما عواطفه الخاصة وآراؤه الخاصة فلا تكاد تظهر فيه، وعلى هذا

النحو يخضع الأدب الإنشائي لكل هذه المؤثرات التي أشرنا إليها ولمؤثرات أخرى لا نستطيع أن نلم بها.

وهنا يظهر الأدب الثاني، أو ما سميناه بالأدب الوصفي، هذا الأدب الوصفي لا يتناول الأشياء من حيث هي، لا يتناول الطبيعة وجمالها، لا يتناول العاصفة وحرارتها، لا يتناول الرضا ولا السخط، لا يتناول الفرح ولا الحزن، وإنما يتناول الأدب الإنشائي الذي يمثل هذه الأشياء تمثيلًا مباشرًا، كما يقولون، وهو يتناول هذا الأدب الإنشائي مفسرًا حينًا، ومحللًا حينًا، ومؤرخًا حينًا آخر، وهو يتناول هذا الأدب الإنشائي بما اتفق الناس على أن يسموه نقدًا. فأما الأدب الإنشائي فهو — كما قدمنا — الأدب حقًّا، وأما الأدب الوصفي فهو ما اتفق المحدثون على أن يسموه تاريخ الآداب. وبينما الأدب الإنشائي فن كله يفسده العلم — أو كاد يفسده إن دخل فيه — نرى الأدب الوصفي يحاول أن يكون علمًا كله، ولكنه لا يُوفق فيضطر عند المعتدلين أن يكون مزاجًا حسنًا من العلم والفن، أو قل: من البحث والذوق، ويفسد عند المتطرفين فسادًا لا غناء فيه، هذا الأدب الوصفي ليس حديثًا ولا ينبغي أن نفهم أنه أثر من آثار هذا العصر، أو مظهر من مظاهر هذه النهضة الحديثة، وإنما هو قديم في كل الأمم التي كان لها أدب إنشائي وحظ قوي من الحضارة. وليس معنى هذا أن العصر الحديث لم يؤثر فيه؛ فقد أثر العصر الحديث في كل شيء وفي هذا الأدب الوصفي بنوع خاص: جدده في الآداب الأجنبية، وهو يحاول أن يجدده عندنا الآن. إنما نريد أن نقول: إن الصلة بين الأدب الوصفي والأدب الإنشائي تشبه أن تكون كالصلة بين الفنون الطبيعية والرياضية وعلومها، فقد عرف الناس الفنون الطبيعية والرياضية وانتفعوا بها قبل أن يعرفوا علوم الرياضة والطبيعة، فمسحوا الأبعاد، ورفعوا الأثقال، وحولوا الأجسام من هيئة إلى هيئة ومن صورة إلى صورة، واهتدوا بالنجوم، قبل أن يعرفوا أو يحققوا النظريات التي تعتمد عليها كل هذه الفنون. بل هناك أمم عرفت الفنون ولم توفقها حياتها العقلية لمعرفة العلوم، والأمر في الأدب إنشائيه ووصفيه كالأمر بين هذه الفنون والعلوم؛ فقد أنشأ الشعراء ما أنشئوا من الشعر والنثر في غير تكلف ولا عناء، بل في غير إرادة أول الأمر، كما يتغنى الطائر وتتأرج الزهرة. ثم كان الرقي العقلي وكان التفكير، ونشأ من هذا وذاك في أمر هذه الفنون الأدبية مثل ما نشأ في أمر تلك الفنون الرياضية والطبيعية. حاول العقل الإنساني أن يستخلص من هذه الفنون الأدبية أصولها وقواعدها، وأن يصوغ نظرياتها، وأن يصبها في هذا القالب العلمي التعليمي معًا. وفي الحق أنك إذا نظرت في الأدب

اليوناني مثلًا فسترى أن الأدب اليوناني قد كان فنًّا كله أول الأمر، حتى إذا كان القرن الرابع أخذ علماء الإسكندرية وأثينا يجمعون ويرتبون ويستنبطون النظريات، ويضعون القواعد والأصول للنقد والبيان. وكذلك فعل الرومان، أنشئوا ثم وصفوا ورتبوا، وكذلك فعل العرب أنفسهم: أنشأ الجاهليون والإسلاميون، وما كاد العصر العباسي يظل العرب حتى أخذوا يصفوا أدبهم ويرتبونه ويستنبطون له الأصول والنظريات، وأي شيء تقرأ في الجاحظ والمبرد وابن قتيبة وابن سلام إلا هذا الأدب الوصفي! فلم يكن الجاحظ[٣] وأصحابه أدباء منشئين وإنما كانوا أدباء واصفين، كانوا من الشعراء والكُتاب كما يكون صاحب الرياضة من المساح، وصاحب الطبيعة من رافع الأثقال.

فليس تاريخ الأدب حديثًا إذن، وليس هو علمًا متكلفًا، وإنما هو قديم وهو طبيعي أيضًا، وكل ما في الأمر أنه كغيره من العلوم والفنون، متصل بالزمان والمكان والبيئة والجماعة، متأثر بكل تلك المؤثرات التي تؤثر في الحياة الإنسانية كلها. وإذن فهو يتغير ويتطور، ويتقدم ويتأخر، ويرقى وينحط، وإذن فتاريخ الأدب الذي نريد أن نستحدثه الآن ليس إنشاء ولا اختراعًا، وإنما هو تجديد وإصلاح لما ترك القدماء لا أكثر ولا أقل، فعلى أي قاعدة أو على أي منهج نريد أن نأخذ في هذا التجديد والإصلاح؟

(٧) مقاييس التاريخ الأدبي

(٧-١) المقياس السياسي

أما إن أردنا أن نذهب مذهب شيوخ الأدب في مصر وننحو نحو هذا الأدب الرسمي المألوف في المدارس العالية والثانوية، فالأمر يسير كل اليسر، وأي شيء أيسر من أن نسلك هذه الطريقة المعبدة التي استحدثت منذ حين ففتن بها الناس، وخُيل إليهم أنها ستغير الأدب كله، وأنها ستضمن لهذا الجيل شرف الاختراع والابتكار في العلم؛ وهذه الطريقة هي النظر إلى الآداب من حيث العصور التي ظهرت فيها، وتقسيمها من هذه الناحية إلى آداب جاهلية، وآداب إسلامية، وآداب عباسية، وآداب نشأت في عصر الانحطاط، ثم آداب

[٣] بل للجاحظ مشاركة قوية في الأدبين جميعًا، فهو واصف في «البيان والتبيين» وفي «الحيوان»، وهو منشئ في «التربيع والتدوير» وفي «البخلاء»، وغيرهما من الرسائل. وكثيرًا ما يختلط الأدبان في الكتاب الواحد من كتبه.

نشأت في هذا العصر الحديث، ثم يقف الباحث عند كل عصر من هذه العصور وقفة تطول إن كان يريد أن يضع كتابًا طويلًا، وتقصر إن كان يريد أن يضع كتابًا قصيرًا، وهو في هذه الوقفة يحاول أن يحيط بما ظهر في هذا العصر من أنواع الأدب وفنونه: فكلمة عن الشعر، وأخرى عن النثر، وثالثة عن الأمثال، ورابعة عن الخطابة، وخامسة عن العلم … وهلم جرًّا، حتى إذا فرغ من هذه الملاحظات العامة تناول الشعراء والخطباء والكتاب والعلماء قلتهم أو كثرتهم، فترجم لهم في إيجاز، مختزلًا ترجمتهم اختزالًا من كتاب الثعالبي أو من كتاب ابن خلكان أو من كتب الطبقات على اختلافها. وهو إن كان من أصحاب القديم متكلف للسجع والزواج، وإن كان من أصحاب الحديث مجتهد في الإغراب محاول أن يسبغ على ما يكتب لونًا فرنسيًّا أو إنجليزيًّا أو ألمانيًّا. وعلى هذا النحو يتم له تاريخ الآداب، ويخيل إليه أنه قد استحدث علمًا جديدًا وأحاط بالأدب كله، وكفى قراءه عناء البحث والدرس، ويُخيل إلى قرائه وإلى طلاب العلم منهم بنوع خاص أنهم إذا قرءوا هذا الكتاب واستوعبوه فقد قرءوا الأدب كله وحفظوه. وماذا ينقصهم وقد درسوا الأدب في جاهليته وفي إسلامه وفي عصوره الراقية والمنحطة، وحفظوا أسماء الشعراء والكُتاب والخطباء، استظهروا لكل واحد منهم أبياتًا من الشعر أو قطعة من النثر! وأي علم بالأدب يعدل هذا العلم؟! وأي حاجة بمن حصل هذا المقدار من العلم إلى أن يبحث أو يستزيد؟ يقنع المؤلف بأنه عالم، ويقنع الطالب بأنه محصل، ويظل الأدب مجهولًا مقبورًا في بطون الكتب والأسفار.

نحن لا نحب هذه الطريقة ولا نريد أن نسلكها، بل نحن إنما نعلم ما نعلم في الجامعة، ونكتب ما نكتب في الرسائل والصحف، لنمحو آثار هذه الطريقة ونطمس أعلامها، ونمد مكانها طريقًا أخرى أقوم وأوضح وأهدى إلى الحق.

ونحن نكره هذه الطريقة لأمرين: أحدهما أنها تتخذ الحياة السياسية وحدها مقياسًا للحياة الأدبية: فالأدب راقٍ خصب إذا ارتقت الحياة السياسية وازدهرت، وهو منحط جدب إذا انحطت الحياة السياسية وعقمت. وآية ذلك أن الأدب العربي كان راقيًا أيام بني أمية وصدر العصر العباسي؛ لأن الحياة السياسية في هذا العصر كانت فيما يظهر راقية، فقد تمت الفتوح للعرب وسيطروا على جزء ضخم من العالم القديم، فأزالوا دولة الفرس وهابهم يونان القسطنطينية. حتى إذا أخذ السلطان العربي في الضعف وأخذ السلطان الأعجمي في القوة، أخذ الأدب في الضعف والانحلال، فإذا تمت الغلبة للترك فقد محي الأدب العربي أو كاد، وهو يظل في ذبوله وجموده حتى يأتي محمد

علي إلى مصر وفي يده عصًا سحرية، يضرب بها الأدب فينتعش ويزهر وتمتد أغصانه النضرة، فتظل الشرق العربي كله.

ولكن الذين يذهبون هذا المذهب يجهلون أن الحياة السياسية العربية ليست كما يخيل إليهم قوة وضعفًا، فليس من المحقق مطلقًا أن حياة العرب السياسية أيام بني أمية كانت عزًّا كلها، وربما كان من المحقق أنها لم تخلُ من ذل وخنوع،[٤] وربما كان من المحقق أن خلفاء بني أمية قد أذعنوا من بعض الوجوه لقياصرة قسطنطينية، وليس من المحقق مطلقًا أن حياة بني أمية كانت حياة أمن ودعة وطمأنينة طوال دولتهم، بل ربما كان من المحقق أنها كانت حياة اضطراب وخوف وهلع في أكثر الأوقات. وإذا لم يكن محققًا أن الحياة السياسية الأموية قد كانت حياة عز في الخارج وأمن في الداخل، فليست هي بالحياة السياسية الراقية، وليس من المحقق إذن أن رقيها قد استتبع رقي الحياة الأدبية، وإنما المعقول أن يكون اضطرابها وفسادها سببًا في اضطراب الحياة الأدبية وفسادها. ومع ذلك فقد كانت الحياة الأدبية راقية من غير شك أيام بني أمية، وقل في العصر العباسي مثل هذا، فليس من المحقق أن رقي الأدب وانحطاطه قد تبع رقي السياسة وانحطاطها، ومن الجهل المنكر أن يقول قائل: إن الأدب كان منحطًّا في القرن الرابع، كما أن من المكابرة الفاحشة أن يقول قائل: إن السياسة كانت راقية في هذا القرن.

وليس معنى هذا أننا ننكر الصلة بين الأدب والسياسة، إنما نريد ألا نسرف في أمر هذه الصلة حتى تصبح السياسة مقياسًا للأدب، ونريد ألا نأخذ السياسة على علاتها كما نأخذ الأدب على علاته، وإنما الاحتياط محتوم في هذا؛ فقد يكون الرقي السياسي مصدر الرقي الأدبي، وقد يكون الانحطاط السياسي مصدر الرقي الأدبي أيضًا، والقرن الرابع الهجري دليل واضح على أن الصلة بين الأدب والسياسة قد تكون صلة عكسية في كثير من الأحيان، فيرقى الأدب على حساب السياسة المنحطة. أليس من المعقول إذا انقسمت دولة ضخمة كالدولة العربية، ونجم في أطرافها الملوك والأمراء والثائرون، أن يقع بين

---

[٤] اضطر معاوية أثناء خصومته مع علي أن يُصالح الروم على مال يُؤديه إليهم حتى لا يغيروا على الشام. واضطر عبد الملك إلى أن يُصالحهم كذلك على ألف دينار في كل جمعة وعلى مال آخر يؤديه إلى إمبراطور قسطنطينية حتى لا يغيروا على الشام أثناء حربه لمصعب بن الزبير في العراق. (انظر: «فتوح البلدان» للبلاذري في أمر الجراجمة صفحة ١٦٧ طبعة القاهرة ١٩٠١، وانظر: «الطبري» في حوادث سنة ٧٠.)

هؤلاء التنافس، وأن ينشأ من هذا التنافس تشجيع الشعراء والكُتاب والعلماء، وأن ينشأ من هذا التشجيع جد وكد، ثم توفيق إلى الإجادة وظفر بها؟ هذا هو الذي كان إبان القرن الرابع الإسلامي. وكان شيء مثله إبان النهضة الحديثة في إيطاليا نشأ من تنافس المدن الإيطالية، وكان شيء مثله في بلاد اليونان إبان القوة اليونانية في القرن الخامس نشأ من تنافس المدن اليونانية في بلاد اليونان الحقيقية من جهة وفي المستعمرات اليونانية الإيطالية من جهة أخرى. ومع ذلك فقد يكون الرقي السياسي سبيلًا إلى الرقي الأدبي؛ فليس من شك في أن السياسة العربية كانت قوية عزيزة أيام الرشيد والمأمون، وكانت الحياة الأدبية كذلك راقية مزهرة. وكان سلطان أغسطس قويًّا شديد البأس، فأثر ذلك في الأدب اللاتيني. وكان سلطان لويس الرابع عشر قويًّا وكان قصره مترفًا، فأثر ذلك في رقي الأدب الفرنسي إبان القرن السابع عشر.

فأنت ترى أن الحياة السياسية لا تصلح مطلقًا لأن تكون مقياسًا للحياة الأدبية، وإنما السياسية كغيرها من المؤثرات، كالحياة الاجتماعية، كالعلم، كالفلسفة، تبعث النشاط في الأدب حينًا وتضطره إلى الخمول والجمود حينًا آخر، فلا ينبغي أن يتخذ واحد من هذه الأشياء مقياسًا للحياة الأدبية، كما لا ينبغي أن يتخذ الأدب نفسه مقياسًا لواحد من هذه الأشياء. إنما ينبغي أن يُدرس الأدب لنفسه وفي نفسه من حيث هو ظاهرة مستقلة يمكن أن تؤخذ من حيث هي وتحدد لها عصورها الأدبية الخالصة، فهذا أحد الأمرين اللذين يبغضاننا في هذه الطريقة الرسمية.

والأمر الآخر شر من هذا الأمر وأقبح منه أثرًا، وهو أن هذا المذهب الرسمي قد يكون طويلًا وقد يكون عريضًا، ولكنه بريء من العمق، هو سطحي، كما يقولون، هو قائم على الكذب والتضليل من جهة، وعلى الغفلة والانخداع من جهة أخرى، هو يُخيل إلى صاحبه أنه قد أحاط بالأدب والأدباء مع أنه لم يحط من الأدب والأدباء بشيء، إنما عرف جملًا وصيغًا وحفظ ألفاظًا وأسماء. وآية ذلك أن هذا العلم الجديد الرسمي الذي يسمونه تاريخ الآداب العربية لم يكشف للناس عن شيء جديد في أمر هؤلاء الشعراء الجاهليين أو الإسلاميين أو العباسيين، وإنما ظل هؤلاء الشعراء كما كانوا، أستغفر الله! بل خفيت شخصياتهم واضمحلت بعض الاضمحلال؛ لأن التاريخ الأدبي الجديد لم يأخذ من هذه الشخصيات إلا شيئًا قليلًا اقتطفه من الكتب اقتطافًا واكتفى به، وحمل قراءه على أن يكتفوا به أيضًا. وما أشك في أن جمهرة المتأدبين الآن لا تعرف من امرئ القيس والفرزدق وأبي نواس والبحتري شيئًا يُذكر بالقياس إلى ما كان يعرفه المتأدبون في القرن

الخامس أو السادس فضلًا عن القرن الرابع أو الثالث. فهذا التاريخ لم يُقَوِّ حظنا من العلم بالأدب العربي، وإنما أضعفه ومحاه وأتى عليه أو كاد. هو علم صوري، الأمر فيه كعلوم البلاغة حين انتهت إلى ما انتهت إليه في كتاب «التخليص» أو في هذا الكتاب الذي يُدرس في المدارس الثانوية. كان القدماء يعرفون التشبيه، والاستعارة، والمجاز، والفصل والوصل، والقصر، والجناس، كانوا يعرفون هذا كله معرفة علمية وفنية متصلة بالأدب اتصالًا قويًّا، ولكن الرغبة في الاختصار والإيجاز والتعميم واستيعاب النظريات حملت طائفة من العلماء على أن يبسطوا ويخففوا، حتى أصبحت هذه الأشياء كلها تعريفات يمكن أن تحفظ وتستظهر، ويُخيل إلى حافظها، وهو يستظهرها، أنه قد أحاط بالعلم كله. وأمر التاريخ الأدبي الآن كأمر هذه الفنون البيانية، لم يتكلف الباحث درس حياة امرئ القيس وقراءة ديوانه والجد في فهمه، وهو يعلم أن اسمه حندج بن حجر، وأن أباه كان ملكًا قتله بنو أسد، وأنه ذهب إلى قسطنطينية، وأنه صاحب «قفا نبك ...» و«ألا عم صباحًا أيها الطلل البالي ...» ولكن ما «قفا نبك ...» هذه؟ وما «ألا عم صباحًا ...»؟ وما موضوعهما؟ ما أسلوبهما؟ ما قيمتهما الفنية؟ ما مكانتهما من الشعر المعاصر لهما؟ ما مكانتهما من الشعر الذي جاء بعدهما؟ ما الصلة بينهما وبين نفس الشاعر؟ ما الصلة بينهما وبين نفوس الناس الذين قيلتا بينهم؟ كل هذه مسائل لا تخطر للباحث على بال، وهي لا تخطر للقارئ، بل ربما ضاق القارئ بك ذرعًا إذا لفته إلى هذه المسائل كلها أو بعضها؛ لأنك تقلقله وتزعجه وتشق عليه، وتحاول أن تثيره عن هذا الكسل الذي اطمأن إليه اطمئنانًا.

هذا النحو من البحث السطحي شر؛ لأنه قاصر، ولأنه عقيم، ولأنه مرغب في الكسل، مثبط للهمم، حاثٌّ على الخمول، ولأنه سبب انحطاط الحياة الأدبية حقًّا. ثم شر من ناحية أخرى ليست أقل قيمة من كل ما قدمناه، فهو يأخذ الأدب العربي على أنه وحدة مستقلة لا تنقسم إلا بانقسام العصور، ولكن أكان الأدب العربي كذلك؟ أو بعبارة أدق: أكان الأدب العربي وحدة غير متجزئة طوال حياته؟ كلا! لم يكن كذلك إلا قرنين على أكثر تقدير، لعله لم يكن كذلك قرنين كاملين، فليس هناك شك في أن هذه البلاد الكثيرة التي افتتحها المسلمون لم تخضع للسلطة المركزية العربية خضوعًا تامًّا متصلًا يفني شخصيتها في شخصية العرب، وإنما أخذت تسترد شخصيتها شيئًا فشيئًا بعد الفتح، وما كاد القرن الرابع يظل المسلمين حتى أخذت هذه الشخصيات تظهر وتتمايز في الأدب والعلم والاقتصاد والسياسة، والدين أيضًا. وإذن فقد ظهرت الآداب القومية في مصر

وفي سورية وفي بلاد الفرس وفي بلاد الأندلس. ومن الإثم العلمي أن يتخذ أدب دمشق وبغداد مقياسًا لهذه الآداب كلها؛ فقد كان الأدب منحطًّا في القاهرة وقرطبة وحلب حين كان مزهرًا في بغداد أو في دمشق، بل كان الأدب منحطًّا في دمشق حين كان مزهرًا في مكة والمدينة، وكان منحطًّا في بغداد حينما كان مزهرًا في البصرة والكوفة. وإذن فمن الإثم والجهل أن تتخذ بغداد مركزًا أدبيًّا للمسلمين في جميع أوقات الخلافة العباسية؛ لأنها كانت مركزًا للخلافة، وماذا تصنع بكل هذه الشخصيات الأدبية التي تتمثل في مصر والأندلس وفي سورية والفرس، بل في صقلية وإفريقية الشمالية؟ لا تصنع بها شيئًا؛ لأنك لا تعرف منها شيئًا، تجهلها لأنك لم تحاول أن تدرسها ولا أن تدرس بيئاتها المختلفة، وإنما اكتفيت بدرس الحواضر الإسلامية الكبرى، متأثرًا في ذلك بهذا المذهب الرسمي العقيم، مذهب اتخاذ السياسة مقياسًا للأدب، فلنعدل إذن عن هذا المذهب، ولنلتمس لنا مذهبًا آخر.

(٧-٢) المقياس العلمي

هناك مذهب فريق من النقاد ومؤرخي الآداب في فرنسا ظهروا إبان القرن الماضي، وهم يتفقون فيما بينهم ويختلفون: يتفقون في أنهم يريدون أن يجعلوا تاريخ الأدب علمًا كغيره من العلوم الطبيعية، ويختلفون في الطريقة التي يسلكونها إلى هذا الغرض، فأما أولهم وهو سانت بوف Sainte Beuve[٥] فيريد أن يستنبط قوانين هذا العلم الجديد من درس شخصيات الكُتاب والشعراء درسًا نفسيًّا عضويًّا — إن صح هذا التعبير — ومن ترتيب هذه الشخصيات فيما بينها، على نحو ما يصنع علماء النبات في ترتيب الفصائل النباتية المختلفة، فهو مقتنع بأن لنفسية الكاتب أو الشاعر ومزاجه المعنوي والمادي الأثر الموفور فيما ينتج من الآيات الأدبية البيانية؛ وإذن فدرس هذه النفسية وهذا المزاج

[٥] ليس من اليسير تعيين كتاب خاص من كتب سانت بوف يجد القارئ فيه نظرية سانت بوف في النقد مبسوطة بسطًا نهائيًا؛ لأن آراءه كانت كثيرة التطور بحكم الظروف التي أحاطت بحياته، ولكن القراءة في تاريخ بور رويال Port Royal وفي الصور الأدبية وفي أحاديث الإثنين تعطي القارئ صورًا دقيقة لهذه النظرية وأطوارها، على أن كتابًا من كتب سانت بوف يمكن أن يصور مذهبه في النقد والأدب تصويرًا مقاربًا للذين لا تتسع أوقاتهم لقراءة آثاره الكثيرة وهو كتاب شاتو بريان Chateaubriand et son groupes.

أمر لا بد منه، وهو مقتنع بأن هذه النفسيات وهذه الأمزجة مهما تختلف فلا بد من أن يكون بينها تشابه ما، وإلا لما استطاع الكُتاب والشعراء أن يتفقوا في العناية بفن من النثر أو فن من الشعر. فأنت إذن تستطيع أن تدرس شخصيات هؤلاء الكُتاب والشعراء، وأن تستنبط من هذا الدرس ما يتمايزون به فيما بينهم من هذه الناحية وهو الذي يُكوِّن شخصياتهم ويحدها، وما يشتركون فيه من ناحية أخرى وهو الذي تعتمد عليه في استخلاص قانونك العلمي الأدبي، كما يستخلص العلماء قوانينهم العلمية الصرفة.

وأما ثانيهم وهو تين Taine[٦] فيمضي إلى أبعد مما مضى سانت بوف؛ فهو لا يعتمد مثله اعتمادًا قويًّا على هذه الشخصيات الفردية، ولا يكاد يعتد بها إلا في احتياط وتردد؛ ذلك لأن القوانين العلمية عامة، فيجب أن تعتمد على أشياء عامة. وما شخصية الكاتب أو الشاعر في نفسها؟ ومن أين جاءت؟ أتظن أن الكاتب قد أحدث نفسه، أم تظنه قد ابتكر آثاره الفنية ابتكارًا؟ وأي شيء في العالم يمكن أن يبتكر ابتكارًا؟! أليس كل شيء في حقيقة الأمر أثرًا لعلة قد أحدثته وعلة لأثر سيحدث عنه؟ وأي فرق في ذلك بين العالم المعنوي والعالم المادي؟ وإذن فلا ينبغي أن تلتمس الكاتب أو الشاعر عند الكاتب أو الشاعر نفسه، وإنما ينبغي أن تلتمسهما في هذه المؤثرات التي أحدثتهما، والتي يخضع لها كل شيء إنساني.

الفرد، ما هو؟ هو أثر من آثار الأمة التي نشأ فيه، أو قل: من آثار الجنس الذي نشأ منه: فيه أخلاقه وعاداته وملكاته ومميزاته المختلفة. وهذه الأخلاق والعادات والملكات والمميزات ما هي؟ هي أثر لهذين المؤثرين العظيمين اللذين يخضع لهما كل شيء في هذه الدنيا: المكان وما يتصل به من حاله الإقليمية والجغرافية وما إلى ذلك؛ والزمان وما يستتبع من هذه الأحداث المختلفة سياسية كانت أو اقتصادية أو علمية أو دينية، هذه الأحداث التي تخضع كل شيء للتطور والانتقال. الكاتب أو الشاعر إذن أثر من آثار الجنس والبيئة والزمان، فينبغي أن يلتمس من هذه المؤثرات، وينبغي أن يكون الغرض الصحيح من درس الأدب والبحث عن تاريخه إنما هو تحقيق هذه المؤثرات التي أحدثت الكاتب أو الشاعر، وأرغمته على أن يصدر ما كتب أو نظم من الآثار.

[٦] كتب تين كلها تصلح مرجعًا لمن أراد تحقيق مذهبه في النقد والأدب، وربما كان أقربها وأسهلها كتابه عن لافونتين وأساطيره، وهو الذي نال به درجة الدكتوراه، فمن أراد الإيجاز والسرعة فليقرأ مقدمته لتاريخ الآداب الإنجليزية.

وأما الثالث وهو برونتيير Brunetiére[٧] فقد مضى في هذه الطريقة إلى أبعد مما مضى صاحباه، ولم يحاول أقل من أن يخضع فنون الأدب وأنواعه لنظريات النشوء والارتقاء على مذهب أصحاب التطور من أنصار دروين، ولِمَ لا؟ وإذا كان الكائن الحي خاضعًا بطبعه لقوانين النشوء والارتقاء أو لقوانين التطور، وكان الأدب أثرًا من آثار الإنسان الذي هو كائن حي، فلا بد من أن يخضع مثله لهذه القوانين. وأنت إذا فكرت في أمر فن من فنون الأدب فسترى أنه ينشأ ويتطور ويتحول من حال إلى حال، ويمضي في هذا التطور والتحول حتى يشتد البعد بين أصله وفرعه، على نفس النحو الذي تطور به الإنسان وانتهى إليه من أصله الأول. وعلى غير هذا النحو لا سبيل إلى فهم الأدب حقًّا.

وإذن فليس شأن الكاتب أو الشاعر في نفسه عظيمًا، وإنما الشأن شأن هذه الفنون الأدبية التي يعالجها الكتاب والشعراء: كيف نشأت ومن أين نشأت؟ وكيف تطورت، وإلى أين تطورت؟ وخذ مثلًا لذلك الشعر التمثيلي: انظر إليه كيف نشأ عند اليونان ومن أين نشأ، وما هذه الأسباب الدينية والسياسية والأدبية والاجتماعية التي عملت في إنشائه، ثم انظر إليه كيف تطور وارتقى حتى بعد الأمد جدًّا بين آثار سوفوكل وأوريبيد وأرسطوفان وما كان يأتيه أول الأمر المحتفلون بأعياد باكوس. ثم انظر إليه كيف جرى بالأطوار المختلفة المتباينة، حتى وصل إلى ما وصل إليه في القرن السابع عشر في فرنسا، مجتهدًا دائمًا في أن تكون حياته ملائمة للبيئة التي يعيش فيها، ثم انظر إليه كيف يمضي في تطوره هذا، حتى إذا كان القرن التاسع عشر ظهر أنه لا يستطيع أن يلائم البيئة التي يعيش فيها فأدركه من التطور ما أدركه فأماته أو كاد يميته. واعتمدت الملاعب على النثر أكثر من اعتمادها على الشعر، واجتهد ما بقي من التمثيل الشعري نفسه في أن يلائم عصره وبيئته، وعلى هذا النحو يمضي صاحبنا معنيًّا بالفنون نفسها وتطورها أكثر من عنايته بالأشخاص ومميزاتهم.

وأصل هذه المحاولات كلها ما كان من ظهور هذه النهضة العلمية القوية التي أتت على كل شيء في القرن الماضي، والتي خلبت العقول الأوروبية لجدتها وبهجتها، ولما آتت من الثمر الجدي الملموس بهذه الاختراعات الكثيرة التي غيرت حياة الإنسان تغييرًا

[٧] يرجع في درس مذهبه إلى «دراسة نقد لتاريخ الأدب الفرنسي» Etudes critiques sur l'histoire de la literature francaise وبنوع خاص إلى كتابي تطور الأجناس Evolution des genres وتطور الشعر الغنائي Evolution du lyrisme.

يوشك أن يكون تامًّا. فتن الناس بالعلم وانصرفوا أو كادوا ينصرفون عن كل ما لا تظهر عليه صبغة علمية ما. ولم يكن بد للفلسفة والآداب والتاريخ من أن تحيا، ولم يكن بد لها من أن تلائم بين حياتها وبين بيئتها الجديدة التي تحيا فيها، فلتأخذ هي أيضًا صبغة علمية ما، فأما الفلسفة فقد أسرع بها أوجست كومت[٨] إلى هذه الصبغة العلمية الوضعية المعروفة. وأما التاريخ فقد أسرع به أصحابه،[٩] إلى نحو من الفلسفة أول الأمر، ثم إلى نحو من العلم آخر الأمر، وهم لا يزالون يجدُّون إلى الآن وإلى غد في إثبات أن تاريخهم علم كغيره من العلوم. وأما الأدب فقد أسرع به هؤلاء الثلاثة الذين قدمنا الإشارة إليهم إلى هذه الصبغة العلمية التي حاولوا أن يصبغوه بها، ولكن أوفقوا فيما حاولوا؟ كلا! لم يُوفقوا ولا يمكن أن يُوفقوا، لا لشيء إلا لما قدمناه من أن تاريخ الأدب لا يستطيع بوجه من الوجوه أن يكون «موضوعيًّا» صرفًا، وإنما هو متأثر أشد التأثر وأقواه بالذوق، وبالذوق الشخصي قبل الذوق العام.

وأنت تستطيع أن تقرأ هذه الآثار القيمة التي تركها سانت بوف؛ فسيكون موقفك منها موقفك من الآيات الفنية القيمة، وستجد في قراءتها لذة تعدل اللذة التي تجدها عند ما تقرأ آثار موسيه أو لامارتين أو فيني أو غيرهم من اللذين كتب عنهم سانت بوف؛ ولن تجد هذه اللذة العلمية التي لا تخلو من جفاء حموضة عند ما تقرأ هذه الآثار؛ ذلك لأن سانت بوف لم يستطع أن يكون عالمًا ولا أن يستنبط قوانين ... لم يستطع أن يمحو شخصيته ولا أن يخفف من تأثيرها، فأنت تراه فيما يكتب وأنت تسمعه وأنت تتحدث إليه وأنت تستكشف عواطفه وميوله وأهواءه، وتستكشفها في غير مشقة ولا عناء، وأنت تعرف أنه كان متأثرًا بالحب في هذا الفصل، وكان متأثرًا بالبغض والحسد في ذلك الفصل، أفتظن أنك تستطيع أن تظفر من شخصية نيوتون ولامارك ودروين وباستور في آثارهم العلمية الخالصة بمثل ما تظفر به من شخصية سانت بوف في آثاره الأدبية؟ كلا! لأن هؤلاء كانوا علماء، ولأن هذا كان أديبًا؛ والعلم شيء، والأدب شيء آخر.

---

[٨] يرجع إلى كتابه العظيم «دروس في الفلسفة الوضعية» Cours de philosophie positive.

[٩] انظر كتاب «المدخل إلى المنهج التاريخي»، تأليف سنيوبوس ولنجلوا Introductions aux Méthodes Historiques. Seignobos et Langloi. وكتاب «المنهج التاريخي مطبقًا على العلوم الاجتماعية» تأليف سنيوبوس La méhode historique appliqué aux sciences sociales.

لا سبيل إذن إلى أن يبرأ مؤرخ الآداب من شخصيته وذوقه، وهذا نفسه كافٍ في أن يحول بين تاريخ الأدب وبين أن يكون علمًا. وهبه استطاع أن يبرأ من ذوقه ومن شخصيته، وأن يعالج آثار الأدباء كما يعالج صاحب الكيمياء عناصره في معمله، فأول نتيجة لهذا أن يصبح تاريخ الأدب جافًّا بغيضًا، وأن تنقطع الصلة انقطاعًا تامًّا بينه وبين الأدب الإنشائي، وأن يصبح جدبًا لا يحبب هذا الأدب الإنشائي إلى القراء ولا يرغبهم فيه، بل أن يصبح جدبًا لا يميل الناس إلى قراءته هو. ومتى رأيت رجلًا من المستنيرين يفرغ لكتاب من كتب الكيمياء أو الطبيعة أو الجيولوجيا، لينفق وقته على نفسه ويستنير في العلم؛ إذن فيصبح تاريخ الأدب نوعًا من الكيمياء والطبيعة والجيولوجيا يُعنى به المختصون وحدهم وينصرف عنه المستنيرون، وقد يكون احتمال هذا يسيرًا لو أن تاريخ الأدب استفاد من هذا الضيق الذي يضطره إليه حرصه على أن يكون علمًا، ففسر لنا الظواهر الأدبية واستنبط لنا قوانينها، كما تفسر لنا العلوم الطبيعية ظواهر الطبيعة وتستنبط لنا قوانينها، ولكنه لن يظفر من هذا بشيء ذي غناء؛ ذلك لأنه مهما يقل في البيئة والزمان والجنس، ومهما يقل في تطور الفنون الأدبية، فستظل أمامه عقدة لم تحل بعد ولن يُوفق هو لحلها، وهي نفسية المنتج في الأدب والصلة بينها وبين آثارها الأدبية، ما هي هذه النفسية؟ ولِمَ استطاع فكتور هوجو أن يكون فكتور هوجو وأن يحدث ما يحدث من الآيات؟

العصر؟ فلِمَ اختار هذا العصر شخصية فكتور هوجو دون غيره من أبناء فرنسا جميعًا ومن فرنسا خاصة؟

البيئة؟ فلِمَ اختارت البيئة فكتور هوجو دون غيره من الفرنسيين؟

الجنس؟ فلِمَ ظهرت مزايا الجنس كاملة أو كالكاملة في شخص فكتور هوجو دون غيره من الأشخاص الذين يمثلون هذا الجنس تمثيلًا قويًّا صحيحًا؟ وبعبارة موجزة: سيظل التاريخ الأدبي عاجزًا عن تفسير النبوغ، ولن يُوفق هو لتفسير النبوغ، وإنما هي علوم أخرى تبحث وتجد، قد تظفر وقد لا تظفر، لن يستطيع التاريخ الأدبي أن يكون علمًا منتجًا حتى تظفر هذه العلوم وتحل لنا عقدة النبوغ، وما دام التاريخ الأدبي لا يستطيع أن يُفسر لنا، بطريقة علمية صحيحة، نفسية المنتج والصلة بينها وبين ما تنتج، وما دام التاريخ الأدبي لا يستطيع أن يبرأ من شخصية الكاتب وذوقه، فلن يستطيع أن يكون علمًا، والحق أني لا أفهم لِمَ يحرص على أن يكون علمًا!

مهما يكن من شيء، فنحن مضطرون إلى أن نعدل عن هذا المذهب العلمي كما عدلنا عن ذلك المذهب السياسي، وأن نلتمس لنا مذهبًا آخر غيرهما.

(٧-٣) المقياس الأدبي

وما أظن إلا أنك قد أحسست هذا المذهب الثالث الذي نختاره ونقف عنده ونتخذه سبيلًا إلى البحث عن أدب اللغة العربية وتاريخه، أحسست هذا المذهب ولمحته في كل ما قدمنا من الفصول. فنحن لا نطمئن إلى أن يكون تاريخ الآداب علمًا كله؛ لأن ذلك يبرئه من شخصية المؤلف ويحرمه الذوق ويضطره إلى أن يكون جافًّا عقيمًا، ونحن أشد الناس حرصًا على أن يكون تاريخ الآداب من اللين والخفة والخصب بحيث يحبب الأدب إلى الناس من جهة، ويستطيع تفسير الظواهر الأدبية واستكشاف الصلة بينها من جهة أخرى. ونحن لا نطمئن إلى أن يكون هذا التاريخ فنًّا كله؛ لأن ذلك يحول بينه وبين أمرين لا قوام له بدونهما: أحدهما الإنصاف، وما رأيك في مؤرخ للآداب يدرس الشعراء والكُتاب فلا يتأثر في هذا الدرس ولا فيما ينتهي إليه من النتائج إلا بذوقه وميله وهواه! وهل تظن أن من الميسور أن يطمئن الإنسان إلى كاتب يتخذ ذوقه وحده مقياسًا للأذواق جميعًا، ويتخذ هواه وحده وسيلة إلى محو الأهواء جميعًا، ويتخذ شخصيته وحدها وسيلة إلى إفناء الشخصيات جميعًا؟ وهل تظن مؤرخًا كهذا ينتج في تاريخه غير نفسه أو يعرض عليك صورة غير صورته؟ إني أحب أن أتبين في تاريخ الآداب ذوق المؤرخ وشخصيته، ولكني أحب أن أتبين إلى جانبهما أذواقًا وشخصيات أخرى هي أذواق الكُتاب والشعراء وشخصياتهم، بل أنا أحب أن أتبين هذه الأذواق والشخصيات قبل أن أتبين ذوق المؤرخ وشخصيته، ولا أحب أن أرى المؤرخ نفسه إلا عن بعد، ولا أحب أن يظهر في كتابه إلا في شيء من التلطف وعلى شيء من الاستحياء، وإلا فإني أنصرف عنه انصرافًا وأزهد فيه زهدًا، وأحس أنه يريد أن يكرهني على ما يحب هو لا على ما أريد أنا، وقد يكون العلم نفسه أبغض الأشياء إليَّ إذا أكرهت عليه إكراهًا.

أما الأمر الثاني فهو العقم؛ فكما أن تاريخ الآداب يضطر إلى الجدب والعقم حين يحاول أن يكون علمًا كله؛ لأنه يتكلف من الأمر ما لا يطيق، فهو يضطر إلى الجدب والعقم حين يكتفي بأن يكون فنًّا كله؛ لأنه يضطر نفسه إلى شيء من القصور أعتقد أنه يستطيع أن يبرأ منه، وأي نفع لهذا التاريخ الذي لا يحاول فيه صاحبه بحثًا ولا استقصاء ولا تجردًا من ميوله وأهوائه، وإنما هو يعيد عليك صورته وذوقه وميله كلما عرض لكاتب أو شاعر أو أديب؟!

فتاريخ الآداب إذن يجب أن يجتنب الإغراق في العلم، كما يجب أن يجتنب الإغراق في الفن، وأن يتخذ لنفسه بين الأمرين سبيلًا وسطًا. ومع ذلك فأنا أحس أن لا بد من

معالجة هذه المسألة بشيء من الوضوح والجلاء، فلنلاحظ قبل كل شيء أن مؤرخ الآداب لا يستطيع أن يستغني عن طائفة من العلوم الصرفة التي لا أثر فيها للفن، وهو مضطر إلى أن يتقن هذه العلوم إتقانًا ويحسن الانتفاع بها؛ فهو مضطر مثلًا إلى أن يتقن فقه اللغة، ولست أستطيع أن أفهم مؤرخًا للآداب لا يتقن لغة الآداب التي يريد أن يُؤرخها؛ وليس فقه اللغة من الفنون، وليس للذوق الشخصي والهوى الشخصي أثر فيه، وإنما هو علم له أصوله وقوانينه ومناهجه، وهو مضطر أيضًا إلى أن يتقن علوم النحو والصرف والبيان والتاريخ، وإلى أن يتقن بنوع خاص مناهج هذه العلوم كلها.

ثم هو مضطر فوق هذا كله إلى أن يتقن مناهج البحث الأدبي نفسها، فيعرف كيف يستكشف النص الأدبي، فإذا استكشفه فكيف يقرؤه، فإذا قرأه فكيف يحققه ويضبطه، فإذا فرغ من هذا كله فقد فرغ من «عملية» الإعداد ووصل إلى عمله الأدبي الصرف الذي يظهر فيه ذوقه وتتجلى فيه شخصيته. أريد أن أدرس شعر أبي نواس، فأنا مضطر أول الأمر إلى أن أبحث عن هذا الشعر، ولهذا البحث المنظم قواعده وأصوله، فإذا وجدت هذا الشعر فأنا مضطر إلى أن أقرأه وأحقق نصوصه وأقارن مقارنة علمية دقيقة بين النسخ التي تشتمل عليه، فإذا استخلصت من هذه النسخ المختلفة والنصوص المتباينة نصًّا انتهى إليه بحثي واختياري، فأنا مضطر إلى أن أقرأ هذا النص قراءة الباحث المنقب الذي يريد أن يفهم ويفسر ويحلل ويستخلص ما في هذا الشعر من خصائص لغوية أو نحوية أو بيانية. فإذا أنا فرغت من هذا كله فاستكشفت النص وحققته وفسرته واستخلصت خصائصه ومميزاته، مستعينًا في هذا كله بهذه العلوم المختلفة التي يجمعها لفظ أجنبي لا أعرف كيف أترجمه إلى العربية L’erudition فقد انتهى القسم العلمي الخالص من عملي مؤرخًا للآداب، وبدأ القسم الفني الذي أجتهد ما استطعت في أن أخفف تأثير شخصيتي فيه، ولكني أعتمد فيه، سواء أردت أم لم أرد، على الذوق، وهذا القسم هو النقد، فمهما أحاول أن أكون عالمًا ومهما أحاول أن أكون «موضوعيًّا» — إن صح هذا التعبير — فلن أستطيع أن أستحسن القصيدة من شعر أبي نواس إلا إذا لاءمت نفسي ووافقت عاطفتي وهواي ولم تثقل على طبعي ولم ينفر منها مزاجي الخاص. أنا إذن عالم حين أستكشف لك النص وأضبطه وأحققه وأفسره من الوجهة النحوية واللغوية، وأزعم لِمَ أن هذا النص صحيح من هذه الوجهة أو غير صحيح؛ ولكني لست عالمًا حين أدلك على مواضع الجمال الفني من هذا النص. وإذن فليس عليك أن تقبل ما أقوله وليس لك أيضًا أن تنكره، وإنما لك أن تنظر فيه، فإذا وافق هواك فذاك، وإن لم يُوافق هواك فلك ذوقك الخاص.

فأنت ترى أن تاريخ الآداب منقسم بطبعه إلى هذين القسمين: القسم العلمي، والقسم الفني، ولكن هذين القسمين ليسا متمايزين: فليس الكتاب من كتب التاريخ الأدبي ينقسم إلى جزأين أحدهما علمي والآخر فني، وإنما الحقيقة الواقعة أن القسم العلمي الخالص يستقل في كثير من الأحيان، فينفرد فريق من العلماء بالبحث عن علومهم وتدوين الكتب فيها، وربما يُعنى أحدهم بالموضوعات الخاصة الضئيلة في ظاهر الأمر فيقتلها بحثًا واستقصاء ويضع فيها الكتاب أو الكتب الممتعة، أولئك يعنون باستكشاف النسخ المخطوطة ووصفها وتاريخها ونقدها من الوجهة المادية الصرفة: من جهة الحبر والورق، وخصائص الخط، وما كُتب عليها من تعليقات وما اختلف عليها من أحداث، وما تنقلت إليه من دور الكتب، ومن وقعت في أيديهم من الملاك.

وهؤلاء يعنون بدرس نص من النصوص من الوجهة اللغوية الصرفة، ومن حيث هو متصل بالعصر اللغوي الذي أنشئ فيه أو غير متصل، ومن حيث مقدار هذا الاتصال، ومن حيث ما للمؤلف من حظ في العلم بلغته وإتقانه، ومن حيث ما يمكن أن يكون للغات الأجنبية من تأثير في لغة المؤلف، وغير ذلك مما يتصل بهذا النحو من البحث. وربما يفرغ رجل آخر للبحث عن شخصية كاتب أو شاعر أو عالم، فيسلك إلى ذلك سبلًا مختلفة، يلتمس شاعره أو كاتبه أو عالمه فيما ترك من الآثار، ويلتمسه في آثار غيره من المعاصرين له، ويلتمسه في آثار غيره من الذين جاءوا بعده، بل يلتمسه أحيانًا في آثار مزاجه وطبعه، ثم يجتهد في تحقيق الصلة بينه وبين عصره وبيئته وجنسه، وفي تحقيق ما بينه وبين هذه المؤثرات من تفاعل. ومثل هذا النوع من البحث العلمي الخالص كثير لا يكاد يبلغه الإحصاء، هو الزهرة الحقيقية لجهود اللغويين والباحثين عن الأدب وتاريخه، وعلى هذه الجهود الخصبة في حقيقة الأمر — والتي يزدريها في كثير من الأحيان المشغوفون بما يحقق المنفعة العاجلة أو يبهر لضخامته وفخامته — نقول: على هذه الجهود يقوم التاريخ الأدبي الصحيح، فلو أن عالمًا فرنسيًّا مثلًا أراد أن يضع كتابًا في تاريخ الأدب الفرنسي مستوفيًا لشرائط البحث العلمي الفني جميعًا لما وُفق لشيء مما يُريد ولأنفق حياته في غير غناء لو لم يكن هؤلاء العلماء المتواضعون الذين أشرنا إليهم قد مهدوا له سبيل البحث، ووضعوا بين يديه خلاصات قيمة لهذا الدرس القوي العنيف الخصب الذي تناولوا به أنحاء الحياة الأدبية الفرنسية في عصورها وظروفها وموضوعاتها المختلفة، هذا يقف حياته على درس شخصية شاعر، وهذا يقف حياته على تحقيق النصوص واستكشافها … وهلم جرًّا. وأنت تستطيع أن تنظر في المجلات الأدبية

الفرنسية مثلًا، سواء منها ما يصدر لجمهور المستنيرين كمجلة العالمين ومجلة باريس والمجلة الفرنسية، وما يصدر منها للمتخصصين من العلماء كمجلة العلماء، لتعرف مقدار ما يبذل العلماء من الجهود في النحو العلمي الخالص من تاريخ الآداب.

يستقل إذن هذا النحو العلمي من حيث هو ويعرض له العلماء؛ ولكن مؤرخ الآداب يستغله ويستثمر نتائجه، ويضيف إليها جهده العلمي الخاص وجهده الفني الخاص أيضًا، ومن هذه الجهود كلها يتم له في كتابه هذا المزاج الذي نسميه تاريخ الآداب، والذي نجد فيه حين نقرؤه لذة العقل ولذة الشعور والذوق جميعًا.

(٨) متى يوجد تاريخ الآداب العربية؟

ومن هنا يظهر لك في وضوح وجلاء أن تاريخ الآداب الذي ليس علمًا كله ولا فنًّا كله ليس من اليسر والسهولة بحيث يظن هؤلاء الذين يتهالكون عليه ويتنافسون فيه ويستبقون إلى وضع الكتب في موضوعاته العامة والخاصة؛ فهو — إلى ما يحتاج إليه من شخصية قوية لها من الذوق الأدبي حظ عظيم، ومن شخصية قوية لها من العلوم الأدبية التي أشرنا إلى بعضها حظ عظيم أيضًا — محتاج إلى شيء آخر لا بد له منه، وهو هذه الجهود العلمية المتفرقة التي لا تُحصى، والتي تُهيئ له مواده الأولية، إن صح هذا التعبير، محتاج إلى من يستكشف له النصوص ويحققها ويفسرها ويعدها للدرس والفهم، محتاج إلى من يقدم له هذه العلوم المختلفة من لغة ونحو وصرف وبيان، وإذا كان المؤرخ لا يستطيع أن ينهض وحده ببعض هذا العبء فلا بد من أن ينهض بهذا العبء قبله هؤلاء العمال المتواضعون الذين ينفقون حياتهم في دور الكتب ويرون أنفسهم أسعد الناس يوم يظفرون باستكشاف نص أو تحقيقه أو فهمه.

من هنا نستطيع أن نقول: إن الوقت لم يأن بعد لوضع تاريخ أدبي صحيح يتناول آدابنا العربية بالبحث العلمي والفني؛ ذلك لأن هذه الجهود المتفرقة لم تُبذل بعد، ولأن هذه العلوم المختلفة لم تُعرف على وجهها العلمي الصحيح عندنا بعدُ. وكيف تريد أن تضع تاريخ الأدب العربي وأنت لم تستكشف ولم تحقق ولم تفسر كثرة النصوص العربية القديمة في الجاهلية والإسلام! وكيف تريد أن تضع تاريخ الأدب العربي ولم يُدون للغة العربية فقهها على نحو ما دُون فقه اللغات الحديثة والقديمة، ولم ينظم للغة العربية نحوها وصرفها على نحو ما نُظم للغات الحديثة والقديمة نحوها وصرفها؟! ولم يُعن الباحثون بوضع المعاجم التاريخية التي تبين لك — معتمدة على النصوص

الصحيحة — تطور الكلمات في دلالتها على المعاني المختلفة، فتمكنك بذلك من أن تفهم النصوص الأدبية على وجهها وكما أراد أصحابها لا كما تريد هذه المعاجم المختلفة التي تعتمد عليها في البحث! ثم كيف تُريد أن تضع تاريخ الآداب العربية وما تزال شخصيات الكُتاب والشعراء والعلماء مجهولة أو كالمجهولة، لا نكاد نعرف منها إلا ما حفظه «الأغاني» وكتب التراجم والطبقات؟!

ثم كيف تُريد أن تضع تاريخ الأدب العربي والتاريخ السياسي العربي لم يُدون بعد على وجهه، والتاريخ العلمي العربي لم يُدون بعد على وجهه، والتاريخ الفني العربي لا يزال مجهولًا، وتاريخ المذاهب والآراء لم يتجاوز كتاب «الملل والنحل» وما يشبه كتاب «الملل والنحل»، وآداب الكثرة من الأمم الإسلامية التي تكلمت العربية مجهولة أو كالمجهولة، لا نستثني من ذلك إلا هؤلاء الذين عاشوا في الشام والعراق والحجاز أثناء القرون الثلاثة الأولى بعد الإسلام؟!

لا بد من أن يدرس هذا كله درسًا علميًّا، ومن أن يفرغ له العلماء يتقسمونه فيما بينهم؛ حتى إذا أثمرت هذه الجهود كان من الممكن أن يعتمد عليها مؤرخ الآداب في وضع تاريخ قيم ممتع، يختصر كل هذه الجهود ويعطي منها للمستنيرين والطلاب صورة تحبب إليهم الأدب وترغبهم فيه وتحثهم على الاستزادة من البحث والدرس. وما دامت هذه الجهود لم تُبذل، وما دامت هذه النتائج المتفرقة لم تعرض، فلا تصدق من يزعم لك أنه يضع تاريخًا لآداب اللغة العربية بالمعنى الصحيح لهذه الكلمة. إن لفظ التاريخ نستعمله نحن الآن فيما يستعمل فيه الأجانب لفظ Histoire، وأصل هذه الكلمة الوصف، والوصف كما فهمه أرسطاطاليس عندما كتب تاريخ الحيوان.

فتاريخ الآداب معناه وصف الآداب وصفًا علميًّا من بعض الوجوه، كما أن التاريخ الطبيعي معناه الوصف العلمي للكائنات الطبيعية، ومن أراد أن يصف شيئًا من الأشياء وصفًا علميًّا فنيًّا صادقًا يعطيك منه صورة مشابهة أو مقاربة، فلا بد له من العلم بما يصف، وما رأيك فيمن يصف ما يجهل؟ هو إما كاذب أو صاحب خيال، والحق لي أن كثرة الذين يكتبون في تاريخ الأدب العربي يكذبون ويتخيلون: يكذبون حين يصفون لك حياة بغداد من الوجهة الأدبية والعلمية والفنية والسياسية، فهم لا يعرفونها؛ لأنهم لم يبحثوا عنها ولم يلتمسوها في مصادرها، وإنما قرءوا صحفًا في «الأغاني»، فقلدوا وأسرفوا في التقليد أو بالغوا فأسرفوا في المبالغة، يكذبون حين يرسلون لك هذه الأحكام التي يتناولون بها الكُتاب والشعراء؛ لأنهم لم يقرءوا الكُتاب ولا الشعراء، وأنت تستطيع أن

تصدقني مطمئنًّا؛ فليس بين أولئك وهؤلاء الذين يتهالكون على تاريخ الأدب ويحتكرون تعليمه والكتابة فيه من قرأ ديوان البحتري كله قراءة فضلًا عن الدرس والنقد التحليلي، وأمر الشعراء جميعًا كأمر البحتري عند هؤلاء الناس، شعراؤنا لا يزالون مجهولين، وكُتابنا لا يزالون مجهولين، وأدبنا كله لا يزال مجهولًا؛ لأن الذين يتكلفون تعليمه ونشره يجهلونه، وهم يجهلونه؛ لأنهم لا يقرءونه، وإن قرءوه — أو قل: إن قرءوا منه شيئًا — فهم لا يفهمونه على وجهه. وإذن فليس من الغلو ولا من التشاؤم ولا من تثبيط الهمم في شيء أن نقول: إن هذا الجيل الذي نعيش فيه لن يستطيع أن ينتج تاريخ الآداب العربية، وكل ما يستطيع أن يعمل — وليته يستطيع — هو أن يُعنى بكلية الآداب ومدرسة المعلمين عناية تمكنهما من إخراج هؤلاء العمال الذين أشرنا إلى أمثالهم في أوروبا والذين يقفون حياتهم وجهودهم على تهيئة الأرض وإعداد مواد البناء، فإذا تهيأ لهم من ذلك شيء ملائم، فقد يمكن أن يُنتظر البدء في وضع تاريخ الآداب.

(٩) الحرية والأدب

على أن هناك شرطًا أساسيًّا آخر أحببت أن أفرد له هذا الفصل؛ لأنه ليس ضروريًّا بالقياس إلى تاريخ الآداب وحده، بل هو ضروري بالقياس إلى الأدب الإنشائي، وهو ضروري بالقياس إلى العلم، وهو ضروري بالقياس إلى الفلسفة، وهو ضروري بالقياس إلى الفن، وهو ضروري بالقياس إلى الحياة العقلية والشعورية كلها، أريد به حرية الرأي.

وأنا أحب ألا تضجر ولا تسأم؛ فلن أحدثك عن حرية الرأي كما تعود أصحاب القانون والدستور والصحف أن يحدثوك عنها، وأكبر ظني أنك تعلم من هذا الحديث مثل ما أعلم، وأنك تقدس الحرية كما أقدسها وتراها شرطًا أساسيًّا للحياة الصالحة كالحرية السياسية وكالحرية الاجتماعية، إنما أريد أن أحدثك عن هذه الحرية التي يطمع فيها كل علم ناشئ ليستطيع أن يقوى وينمو ويأخذ بحظه من الحياة. هذه الحرية التي تمكنه من أن ينظر إلى نفسه كأنه كائن موجود ووحدة مستقلة ليس مدينًا بحياته لعلوم أخرى أو فنون أخرى أو عوامل اجتماعية وسياسية ودينية أخرى، أريد أن يظفر الأدب بهذه الحرية التي تمكنه من أن يُدرس لنفسه، التي تمكنه من أن يكون غاية لا وسيلة. فالأدب عندنا وسيلة إلى الآن، أو قل: إن الأدب عند الذين يعلمونه ويحتكرونه وسيلة منذ كان عصر الجمود العقلي والسياسي. بل قل: إن اللغة كلها وما يتصل بها

من علوم وآداب وفنون لا تزال عندنا وسيلة لا تُدرس لنفسها، وإنما تُدرس من حيث هي سبيل إلى تحقيق غرض آخر، وهي من هذه الناحية مقدسة وهي من هذه الناحية مبتذلة. وقد يكون من الغريب أن تكون اللغة والآداب مقدسة ومبتذلة في وقت واحد، ولكنها في حقيقة الأمر مقدسة ومبتذلة؛ مقدسة لأنها لغة القرآن والدين، وهي تدرس في رأي أصحاب الأدب القديم من حيث هي وسيلة إلى فهم القرآن والدين، ومبتذلة لأنها لا تدرس لنفسها، ولأن درسها إضافي، ولأن الاستغناء عنها قد يكون ميسورًا لو أمكن أن يفهم القرآن والحديث بدونها، ولأن الفقه خير منها وأشرف، ولأن التوحيد خير منها وأشرف؛ لأن هذه العلوم الدينية تدرس لنفسها، تُدرس لأن الله قد أخذ الناس بدرسها والعلم بها، تُدرس لأنها تُحقق منافع الناس في الدنيا والآخرة. اللغة والآداب إذن مقدسة ومبتذلة، وهي من حيث هي مقدسة لا تستطيع أن تخضع للبحث العلمي الصحيح، وكيف تريد أن تخضعها للبحث العلمي الصحيح، والبحث العلمي الصحيح قد يستلزم النقد والتكذيب والإنكار، والشك على أقل تقدير، وما رأيك في الذي يُعرض الأشياء المقدسة لمثل هذه الأمور! وهي من حيث هي مبتذلة لا تستطيع أيضًا أن تخضع للبحث العلمي الحديث، ومن ذا الذي يُعنَى بالأدب واللغة وعلومها وهي وسائل؟ أليس خيرًا من ذلك أن يُعنَى بالغايات؟ ومن ذا الذي يستطيع أن يُعنَى باللغة والأدب وعلومهما وهي قشور؟ أليس خيرًا من ذلك أن يُعنَى باللباب؟ وعلى هذا النحو يصبح الدرس العلمي للغة والأدب خطرًا من جهة، ومزدرًى مهينًا من جهة أخرى، وكيف تريد أن يدرس علم درسًا ينشئه وينميه ويمكنه من الإزهار والإثمار وهو خطير مهين في وقت واحد؟

أظن أنك استطعت الآن أن توافقني على أن الحرية بهذا المعنى شرط أساسي لنشأة التاريخ الأدبي في لغتنا العربية. فأنا أريد أن أدرس تاريخ الآداب في حرية وشرف، كما يدرس صاحب العلم الطبيعي علم الحيوان والنبات، لا أخشى في هذا الدرس أي سلطان. وأنا أريد أن يكون شأن اللغة والآداب شأن العلوم التي ظفرت بحريتها واستقلت بها من قبل، والتي اعترفت لها كل السلطات بحقها في الحرية والاستقلال. أتظن أن في مصر مثلًا سلطة تستطيع أن تعرض لكلية الطب أو كلية العلوم وما يدرس فيهما من مذاهب التطور والنشوء والارتقاء وما إلى ذلك؟ كلا! لأن هذه العلوم قد استقلت وحملت السلطات في العالم كله على أن تعترف لها بالاستقلال؛ لأن هذه العلوم تُدرس لنفسها وقد أُرغم الناس جميعًا على أن يعترفوا لها بأنها تُدرس من حيث هي غايات لا وسائل. وقد وصل الأدب في أوروبا الآن إلى هذه المنزلة، وصل بعد جهد ومشقة، ولم يصل إلا في

هذا العصر الأخير، ولكنه قد وصل بالفعل وأصبح يُدرس لنفسه، وأصبح يستمتع من الحرية بمثل ما تستمتع به الطبيعة والكيمياء، وأصبح خصومه لا يحاربونه بالسلاح الإداري أو القضائي كما كانوا يفعلون من قبل، وإنما يحاربونه بالسلاح العلمي الأدبي الخالص، فيقيمون الحجة ويتجادلون بما يلائم مزاجهم من قوة أو ضعف ومن لين أو عنف.

على هذا الشرط وحده يستطيع الأدب العربي أن يحيا حياة ملائمة لحاجات العصر الذي نعيش فيه من الوجهة العلمية والفنية، وإلا فما لي أُدرس الأدب لأعيد ما قال القدماء؟ ولِمَ لا أكتفي بنشر ما قال القدماء؟ وما لي أدرس الأدب لأقصر حياتي على مدح أهل السنة وذم المعتزلة والشيعة والخوارج وليس لي في هذا كله شأن ولا منفعة ولا غاية علمية؟ ومن الذي يستطيع أن يكلفني أن أدرس الأدب لأكون مبشرًا بالإسلام أو هادمًا للإلحاد وأنا لا أريد أن أبشر ولا أريد أن أناقش الملحدين، وأنا أكتفي من هذا كله بما بيني وبين الله من حظ ديني؟! تستطيع أن تصدقني، فأنا أوثر أي صناعة من الصناعات مهما تكن مهينة مزدراة على صناعة الأدب كما يفهمها هؤلاء الذين يدرسون الأدب من حيث هو وسيلة لا أكثر ولا أقل، وهب السلطة السياسية أخذت المؤرخين بأن يضعوا تاريخهم تحت تصرف السياسة، فلا يكتبون ولا يدرسون إلا إذا كان فيما يكتبون أو يدرسون تأييد للسلطة السياسية أو نحو من أنحاء تصرفها، أليس المؤرخون جميعًا، إن كانوا خليقين بهذا الاسم، يؤثرون أن يبيعوا الفول أو الكراث على أن يكونوا أدوات في أيدي السياسة يفسدون لها العلم والأخلاق!

الأدب في حاجة إذن إلى هذه الحرية، هو في حاجة إلى ألا يعتبر علمًا دينيًّا ولا وسيلة دينية، وهو في حاجة إلى أن يتحرر من هذا التقديس، هو في حاجة إلى أن يكون كغيره من العلوم قادرًا على أن يخضع للبحث والنقد والتحليل والشك والرفض والإنكار؛ لأن هذه الأشياء كلها هي الأشياء الخصبة حقًّا، واللغة العربية في حاجة إلى أن تتحلل من التقديس، هي في حاجة إلى أن تخضع لعمل الباحثين كما تخضع المادة لتجارب العلماء. يوم يتحرر الأدب من هذه التبعية ويوم تتحلل اللغة من هذا التقديس يستقيم الأدب حقًّا ويزهر حقًّا ويؤتي ثمرًا قيمًا لذيذًا حقًّا. أتذكر القرون الوسطى حين لم يكن يُباح للناس تشريح الجسم الإنساني؛ لأنه كان مقدسًا لا ينبغي أن يمس بما يهينه؟ ثم أتذكر ماذا كان تأثير ذلك في علوم الطب وفي فنون التصوير والتمثيل؟ ثم أتذكر يوم أبيح للناس أن يدرسوا جسم الإنسان بالتشريح ويخضعوه لهذا الدرس الدقيق؟ أتذكر

ماذا أحدث ذلك من الأثر في العلوم الطبيعية وفي الفنون الطبية، وكيف نشأ عن ذلك أن استقامت فنون التصوير والتمثيل استقامة صحيحة منتجة؟ هذا بعينه شأن اللغة والأدب: لن توجد العلوم اللغوية والأدبية ولن تستقيم فنون الأدب إلا يوم تتحلل اللغة والأدب من التقديس ويباح لنا أن نخضعهما للبحث كما تخضع المادة لتجارب العلماء. ولكن هذه الحرية التي نطلبها للأدب لن تنال لأننا نتمناها، فنحن نستطيع أن نتمنى، وما كان الأمل وحده منتجًا، وما كان يكفي أن تتمنى لتحقق أمانيك، إنما ننال هذه الحرية يوم نأخذها بأنفسنا لا ننتظر أن تمنحنا إياها سلطة ما؛ فقد أراد الله أن تكون هذه الحرية حقًّا للعلم، وقد أراد الله أن تكون مصر بلدًا متحضرًا يتمتع بالحرية في ظل الدستور والقانون.

فلتكن قاعدتنا إذن أن الأدب ليس علمًا من علوم الوسائل يدرس لفهم القرآن والحديث فقط، وإنما هو علم يدرس لنفسه ويقصد به قبل كل شيء إلى تذوق الجمال الفني فيما يؤثر من الكلام.

الكتاب الثاني

الجاهليون

لغتهم وأدبهم

(١) تمهيد

وهذا نحو من البحث عن تاريخ الجاهليين ولغتهم وأدبهم جديد، لم يألفه الناس عندنا من قبل، وأكاد أثق بأن فريقًا منهم سيلقونه ساخطين عليه، وبأن فريقًا آخر سيزورون عنه ازورارًا، ولكني على سخط أولئك وازورار هؤلاء أريد أن أذيع هذا البحث، أو بعبارة أصح أن أقيده؛ فقد أذعته قبل اليوم حين تحدثت به إلى طلابي في الجامعة، وليس سرًّا ما تتحدث به إلى أكثر من مائتين.

ولقد اقتنعت بنتائج هذا البحث اقتناعًا ما أعرف أني شعرت بمثله في تلك المواقف المختلفة التي وقفتها من تاريخ الأدب العربي، وهذا الاقتناع القوي هو الذي يحملني على تقييد هذا البحث ونشره في هذه الفصول، غير حافل بسخط الساخط ولا مكترث بازورار المزورِّ. وأنا مطمئن إلى أن هذا البحث وإن أسخط قومًا وشق على آخرين، فسيرضي هذه الطائفة القليلة من المستنيرين الذين هم في حقيقة الأمر عدة المستقبل وقوام النهضة وذخر الأدب الجديد.

ولقد تناول الناس منذ حين مسألة القديم والجديد، واشتد فيها اللجاج بينهم، وخيل إلى بعضهم أنه يستطيع أن يقضي فيها بين المختصمين. ولكني أعتقد أن المختصمين أنفسهم لم يتناولوا المسألة من جميع أطرافها، فهم لم يكادوا يتجاوزون فنون الأدب التي يتعاطاها الناس من نثر وشعر، والأساليب التي تصطنع في هذه

الفنون والمعاني، والألفاظ التي يعمد إليها الكاتب أو الشاعر حين يريد أن يتحدث إلى الناس بعواطف نفسه أو نتائج عقله. ولكن للمسألة وجهًا آخر لا يتناول الفن الكتابي أو الشعري، وإنما يتناول البحث العلمي عن الأدب وتاريخ فنونه.

نحن بين اثنتين: إما أن نقبل في الأدب وتاريخه ما قال القدماء، لا نتناول ذلك من النقد إلا بهذا المقدار اليسير الذي لا يخلو منه كل بحث، والذي يتيح لنا أن نقول: أخطأ الأصمعي أو أصاب، ووفق أبو عبيدة أو لم يُوفق، واهتدى الكسائي أو ضل الطريق. وإما أن نضع علم المتقدمين كله موضع البحث. لقد أنسيت؛ فلست أريد أن أقول: البحث، وإنما أريد أن أقول: الشك. أريد ألا نقبل شيئًا مما قال القدماء في الأدب وتاريخه إلا بعد بحث وتثبيت إن لم ينتهيا إلى اليقين فقد ينتهيان إلى الرجحان.

والفرق بين هذين المذهبين في البحث عظيم؛ فهو الفرق بين الإيمان الذي يبعث على الاطمئنان والرضا، والشك الذي يبعث على القلق والاضطراب وينتهي في كثير من الأحيان إلى الإنكار والجحود. المذهب الأول يدع كل شيء حيث تركه القدماء لا يناله بتغيير ولا تبديل، ولا يمسه في جملته وتفصيله إلا مسًّا رفيقًا، وأما المذهب الثاني فيقلب العلم القديم رأسًا على عقب وأخشى إن لم يمح أكثره أن يمحو منه شيئًا كثيرًا.

ولندع هذا النحو من الكلام العام، ولنوضح ما نريد أن نقوله بشيء من الأمثلة: بين يدينا مسألة الشعر الجاهلي نريد أن ندرسها وننتهي فيها إلى الحق. فأما أنصار القديم فالطريق أمامهم واضحة معبدة، والأمر عليهم سهل يسير، أليس قد أجمع القدماء من علماء الأمصار في العراق والشام وفارس ومصر والأندلس على أن طائفة كثيرة من الشعراء قد عاشت قبل الإسلام وقالت كثيرًا من الشعر؟ أليس قد أجمع هؤلاء العلماء أنفسهم على أن لهؤلاء الشعراء أسماء معروفة محفوظة مضبوطة يتناقلها الناس ولا يكادون يختلفون فيها؟ أليس قد أجمع هؤلاء العلماء على أن لهؤلاء الشعراء مقدارًا من القصائد والمقطوعات حفظه عنهم رواتهم وتناقله عنهم الناس، حتى جاء عصر التدوين فدُون في الكتب وبقي منه ما شاء الله أن يبقى إلى أيامنا؟ وإذا كان العلماء قد أجمعوا على هذا كله، فرووا لنا أسماء الشعراء وضبطوها، ونقلوا إلينا آثار الشعراء وفسروها، فلم يبقَ إلا أن نأخذ عنهم ما قالوا راضين به مطمئنين إليه. فإذا لم يكن لأحدنا بد من أن يبحث وينقد ويحقق فهو يستطيع هذا دون أن يجاوز مذاهب أنصار القديم. فالعلماء قد اختلفوا في الرواية بعض الاختلاف، وتفاوتوا في الضبط بعض التفاوت، فلنوازن بينهم ولنرجح رواية على رواية، ولنؤثر ضبطًا على ضبط، ولنقل:

أصاب البصريون وأخطأ الكوفيون، أو وُفق المبرد ولم يُوفق ثعلب. لنذهب في الأدب وفنونه مذهب الفقهاء في الفقه بعد أن أُغلق باب الاجتهاد، هذا مذهب أنصار القديم، وهو المذهب الذائع في مصر، وهو المذهب الرسمي أيضًا، مضت عليه مدارس الحكومة وكتبها ومناهجها على ما بينها من تفاوت واختلاف.

ولا ينبغي أن تخدعك هذه الألفاظ المستحدثة في الأدب، ولا هذا النحو من التأليف الذي يقسم التاريخ الأدبي إلى عصور، ويحاول أن يدخل فيه شيئًا من الترتيب والتنظيم؛ فذلك كله عناية بالقشور والأشكال لا يمس اللباب ولا الموضوع. فما زال العرب ينقسمون إلى بائدة وباقية، وإلى عاربة ومستعربة، وما زال أولئك من جرهم، وهؤلاء من ولد إسماعيل، وما زال امرؤ القيس صاحب «قفا نبك ...» وطرفة صاحب «لخولة أطلال ...» وعمرو بن كلثوم صاحب «ألا هبي ...» وما زال كلام العرب في جاهليتها وإسلامها ينقسم إلى شعر ونثر، والنثر ينقسم إلى مرسل ومسجوع، إلى آخر هذا الكلام الكثير الذي يفرغه أنصار القديم فيما يضعون من كتب وما يلقون على التلاميذ والطلاب من دروس.

هم لم يغيروا في الأدب شيئًا، وما كان لهم أن يغيروا فيه شيئًا وقد أخذوا أنفسهم بالاطمئنان إلى ما قال القدماء، وأغلقوا على أنفسهم في الأدب باب الاجتهاد كما أغلقه الفقهاء في الفقه والمتكلمون في الكلام.

وأما أنصار الجديد، فالطريق أمامهم معوجة ملتوية، تقوم فيها عقاب لا تكاد تُحصى، وهم لا يكادون يمضون إلا في أناة وريث هما إلى البطء أقرب منهما إلى السرعة؛ ذلك أنهم لا يأخذون أنفسهم بإيمان ولا اطمئنان، أو هم لم يُرزقوا هذا الإيمان والاطمئنان. وقد خلق الله لهم عقولًا تجد في الشك لذة وفي القلق والاضطراب رضًا، وهم لا يريدون أن يخطوا في تاريخ الأدب خطوة حتى يتبينوا موضعها، وسواء عليهم وافقوا القدماء وأنصار القديم أم كان بينهم وبينهم أشد الخلاف.

هم لا يطمئنون إلى ما قال القدماء، وإنما يلقونه بالتحفظ والشك. ولعل أشد ما يملكهم الشك حين يجدون من القدماء ثقة واطمئنانًا. هم يريدون أن يدرسوا مسألة الشعر الجاهلي، فيتجاهلون إجماع القدماء على ما أجمعوا عليه، ويتساءلون: أهناك شعر جاهلي؟ فإن كان هناك شعر جاهلي فما السبيل إلى معرفته؟ وما هو؟ وما مقداره؟ وبم يمتاز من غيره؟ ويمضون في طائفة من الأسئلة يحتاج حلها إلى رَوِيَّة وأناة وإلى جهود الجماعات العلمية لا إلى جهود الأفراد. هم لا يعرفون أن العرب

ينقسمون إلى باقية وبائدة، وعاربة ومستعربة ولا أن أولئك من جرهم، وهؤلاء من ولد إسماعيل، ولا أن امرأ القيس وطرفة وابن كلثوم قالوا هذه المطولات؛ ولكنهم يعرفون أن القدماء كانوا يرون ذلك، ويريدون أن يتبينوا أكان القدماء مصيبين أم مخطئين؟

والنتائج اللازمة لهذا المذهب الذي يذهبه المجددون عظيمة جليلة الخطر؛ فهي إلى الثورة الأدبية أقرب منها إلى كل شيء آخر، وحسبك أنهم يشكون فيما كان الناس يرونه يقينًا، وقد يجحدون ما أجمع الناس على أنه حق لا شك فيه.

وليس حظ هذا المذهب منتهيًا عند هذا الحد، بل هو يجاوزه إلى حدود أخرى أبعد منه مدًى وأعظم أثرًا؛ فهم قد ينتهون إلى تغيير التاريخ أو ما اتفق الناس على أنه تاريخ، وهم قد ينتهون إلى الشك في أشياء لم يكن يُباح الشك فيها. وهم بين اثنتين: إما أن يجحدوا أنفسهم ويجحدوا العلم وحقوقه فيريحوا ويستريحوا، وإما أن يعرفوا لأنفسهم حقها ويؤدوا للعلم واجبه، فيتعرضوا لما ينبغي أن يتعرض له العلماء من الأذى، ويحتملوا ما ينبغي أن يحتمله العلماء من سخط الساخطين.

ولست أزعم أني من العلماء، ولست أتمدح بأني أحب أن أتعرض للأذى، وربما كان من الحق أني أحب الحياة الهادئة المطمئنة، وأريد أن أتذوق لذات العيش في دعة ورضا، ولكني مع ذلك أحب أن أفكر، وأحب أن أبحث، وأحب أن أعلن إلى الناس ما أنتهي إليه بعد البحث والتفكير؛ ولا أكره أن آخذ نصيبي من رضا الناس عني أو سخطهم عليَّ حين أعلن إليهم ما يحبون أو ما يكرهون. وإذن فلأعتمد على الله، ولأحدثك به في صراحة وأمانة وصدق، ولأتجنب في هذا الحديث هذه الطرق التي يسلكها المهرة من الكُتاب ليُدخلوا على الناس ما لم يألفوا في رفق وأناة وشيء من الاحتياط كثير.

فأول شيء أفجؤك به في هذا الحديث هو أنني شككت في قيمة الأدب الجاهلي وألححت في الشك، أو قل: ألح عليَّ الشك، فأخذت أبحث وأفكر، وأقرأ وأتدبر، حتى انتهى بي هذا كله إلى شيء إلا يكن يقينًا فهو قريب من اليقين؛ ذلك أن الكثرة المطلقة مما نسميه أدبًا جاهليًّا ليست من الجاهلية في شيء، وإنما هي منحولة بعد ظهور الإسلام، فهي إسلامية تمثل حياة المسلمين وميولهم وأهواءهم أكثر مما تُمثل حياة الجاهليين، ولا أكاد أشك في أن ما بقي من الأدب الجاهلي الصحيح قليل جدًّا لا يمثل شيئًا ولا يدل على شيء ولا ينبغي الاعتماد عليه في استخراج الصورة الأدبية الصحيحة لهذا العصر الجاهلي. وأنا أقدر النتائج الخطيرة لهذه النظرية، ولكني مع ذلك لا أتردد في إثباتها وإذاعتها، ولا أضعف عن أن أعلن إليك وإلى غيرك من القراء أن ما تقرؤه

على أنه شعر امرئ القيس أو طرفة أو ابن كلثوم أو عنترة ليس من هؤلاء الناس في شيء، وإنما هو نحل الرواة أو اختلاق الأعراب أو صنعة النحاة أو تكلف القصاص أو اختراع المفسرين والمحدثين والمتكلمين.

وأنا أزعم مع هذا كله أن العصر الجاهلي القريب من الإسلام لم يضع، وأنَّا نستطيع أن نتصوره تصورًا واضحًا قويًّا صحيحًا، ولكن بشرط ألا نعتمد على الشعر، بل على القرآن من ناحية، والتاريخ والأساطير من ناحية أخرى.

وستسألني: كيف انتهى بي البحث إلى هذه النظرية الخطيرة؟ ولست أكره أن أجيبك على هذا السؤال، بل أنا لا أكتب ما أكتب إلا لأجيبك عنه، ولأجل أن أجيبك عليه إجابة مقنعة يجب أن أتحدث إليك في طائفة مختلفة من المسائل، وسترى أن هذه الطائفة المختلفة من المسائل تنتهي كلها إلى نتيجة واحدة هي هذه النظرية التي ذكرتها منذ حين، يجب أن أحدثك عن الحياة السياسية الداخلية للأمة العربية بعد ظهور الإسلام ووقوف حركة الفتح، وما بين هذه الحياة وبين الأدب من صلة. ويجب أن أحدثك عن حال أولئك الناس الذين غلبوا على أمرهم بعد الفتح في بلاد الفرس وفي الشام والجزيرة والعراق ومصر، وما بين هذه الحال وبين لغة العرب وآدابهم من صلة. ويجب أن أحدثك عن نشأة العلوم الدينية واللغوية وما بينها وبين اللغة والأدب من صلة. ثم يجب أن أحدثك عن اليهود في بلاد العرب قبل الإسلام وبعده، وما بين اليهود هؤلاء وبين الأدب العربي من صلة. ويجب أن أحدثك بعد هذا عن المسيحية وما كان لها من الانتشار في بلاد العرب قبل الإسلام وما أحدثت من تأثير في حياة العرب العقلية والاجتماعية والاقتصادية والأدبية، وما بين هذا كله وبين الأدب العربي والشعر العربي من صلة. ثم يجب أن أحدثك عن مؤثرات سياسية خارجية عملت في حياة العرب قبل الإسلام وكان لها أثر قوي جدًّا في الأدب العربي الجاهلي وفي الأدب العربي الذي نُحل وأُضيف إلى الجاهليين. وهذه المباحث التي أشرت إليها ستنتهي كلها إلى تلك النظرية التي قدمتها، وهي أن الكثرة المطلقة مما نسميه الأدب الجاهلي ليست من الجاهلية في شيء.

ولكني مع ذلك لم أقف عند هذه المباحث؛ لأني لم أقف عندها فيما بيني وبين نفسي بل جاوزتها، وأريد أن أجاوزها معك إلى نحو آخر من البحث أظنه أقوى دلالة وأنهض حجة من المباحث الماضية كلها؛ ذلك هو البحث الفني واللغوي، فسينتهي بنا هذا البحث إلى أن هذا الشعر الذي يُنسب إلى امرئ القيس أو إلى الأعشى أو إلى غيرهما

من الشعراء الجاهليين لا يمكن من الوجهة اللغوية والفنية أن يكون لهؤلاء الشعراء، ولا أن يكون قد قيل وأذيع قبل أن يظهر القرآن. نعم! وسينتهي بنا هذا البحث إلى نتيجة غريبة، وهي أنه لا ينبغي أن يُستشهد بهذا الشعر على تفسير القرآن وتأويل الحديث، وإنما ينبغي أن يُستشهد بالقرآن والحديث على تفسير هذا الشعر وتأويله، أريد أن أقول: إن هذه الأشعار لا تثبت شيئًا ولا تدل على شيء، ولا ينبغي أن تُتخذ وسيلة إلى ما اتخذت إليه من علم القرآن والحديث، فهي إنما تُكلفت واختُرعت اختراعًا ليستشهد بها العلماء على ما كانوا يريدون أن يستشهدوا عليه.

فإذا انتهينا من هذه الطرق كلها إلى غاية واحدة، هي هذه النظرية التي قدمتها، فسنجتهد في أن نبحث عما يمكن أن يكون أدبًا جاهليًّا حقًّا، وأنا أعترف منذ الآن بأن هذا البحث عسر كل العسر، وبأني أشك شكًّا شديدًا في أنه قد ينتهي بنا إلى نتيجة مرضية، ومع ذلك فسنحاوله.

(٢) منهج البحث

أحب أن أكون واضحًا جليًّا، وأن أقول للناس ما أريد أن أقول دون أن أضطرهم إلى أن يتأولوا ويتحملوا ويذهبوا مذاهب مختلفة في النقد والتفسير والكشف عن الأغراض التي أرمي إليها، أريد أن أُريح الناس من هذا اللون من ألوان التعب، وأن أريح نفسي من الرد والدفع والمناقشة فيما لا يحتاج إلى مناقشة. أريد أن أقول: إني سأسلك في هذا النحو من البحث مسلك المحدثين من أصحاب العلم والفلسفة فيما يتناولون من العلم والفلسفة، أريد أن أصطنع في الأدب هذا المنهج الفلسفي الذي استحدثه «ديكارت» للبحث عن حقائق الأشياء في أول هذا العصر الحديث، والناس جميعًا يعلمون أن القاعدة الأساسية لهذا المنهج هي أن يتجرد الباحث من كل شيء كان يعلمه من قبل، وأن يستقبل موضوع بحثه خالي الذهن مما قيل فيه خلوًّا تامًّا، والناس جميعًا يعلمون أن هذا المنهج الذي سخط عليه أنصار القديم في الدين والفلسفة يوم ظهر، قد كان من أخصب المناهج وأقواها وأحسنها أثرًا، وأنه قد جدد العلم والفلسفة تجديدًا، وأنه قد غير مذاهب الأدباء في أدبهم والفنانين في فنونهم، وأنه هو الطابع الذي يمتاز به هذا العصر الحديث.

فلنصطنع هذا المنهج حين نريد أن نتناول أدبنا العربي القديم وتاريخه بالبحث والاستقصاء، ولنستقبل هذا الأدب وتاريخه وقد برأنا أنفسنا من كل ما قيل فيهما من

قبل، وخلصنا من كل هذه الأغلال الكثيرة الثقيلة التي تأخذ أيدينا وأرجلنا ورءوسنا فتحول بيننا وبين الحركة الجسمية الحرة، وتحول بيننا وبين الحركة العقلية الحرة أيضًا.

نعم! يجب حين نستقبل البحث عن الأدب العربي وتاريخه أن ننسى عواطفنا القومية وكل مشخصاتها، وأن ننسى عواطفنا الدينية وكل ما يتصل بها، وأن ننسى ما يضاد هذه العواطف القومية والدينية؛ يجب ألا نتقيد بشيء ولا نذعن لشيء إلا مناهج البحث العلمي الصحيح، ذلك أنا إذا لم ننسَ هذه العواطف وما يتصل بها فسنضطر إلى المحاباة وإرضاء العواطف، وسنغل عقولنا بما يلائمها، وهل فعل القدماء غير هذا؟ وهل أفسد علم القدماء شيء غير هذا؟ كان القدماء عربًا يتعصبون للعرب، أو كانوا عجمًا يتعصبون على العرب، فلم يبرأ علمهم من الفساد؛ لأن المتعصبين للعرب غلوا في تمجيدهم وإكبارهم فأسرفوا على أنفسهم وعلى العلم؛ ولأن المتعصبين على العرب غلوا في تحقيرهم وإصغارهم فأسرفوا على أنفسهم وعلى العلم أيضًا.

كان القدماء مسلمين مخلصين في حب الإسلام، فأخضعوا كل شيء لهذا الإسلام وحبهم إياه، ولم يعرضوا لمبحث علمي ولا لفصل من فصول الأدب أو لون من ألوان الفن إلا من حيث إنه يؤيد الإسلام ويُعزه ويُعلي كلمته، فما لاءم مذهبهم هذا أخذوه، وما نافره انصرفوا عنه انصرافًا. أو كان القدماء غير المسلمين: يهودًا أو نصارى أو مجوسًا أو ملحدين أو مسلمين في قلوبهم مرض وفي نفوسهم زيغ، فتأثروا في حياتهم بمثل ما تأثر به المسلمون الصادقون: تعصبوا على الإسلام ونحوا في بحثهم نحو الغض منه والتصغير من شأنه، فظلموا أنفسهم وظلموا الإسلام وأفسدوا العلم وجنوا على الأجيال المقبلة، ولو أن القدماء استطاعوا أن يفرقوا بين عقولهم وقلوبهم، وأن يتناولوا العلم على نحو ما تناوله المحدثون لا يتأثرون في ذلك بقومية ولا عصبية ولا ما يتصل بهذا كله من الأهواء، لتركوا لنا أدبًا غير الأدب الذي نجده بين أيدينا، ولأراحونا من هذا العناء الذي نتكلفه الآن. ولكن هذه طبيعة الإنسان لا سبيل إلى التخلص منها. وأنت تستطيع أن تقول هذا الذي نقوله في كل شيء، فلو أن الفلاسفة ذهبوا في الفلسفة مذهب «ديكارت» منذ العصور الأولى، لما احتاج «ديكارت» إلى أن يستحدث منهجه الجديد، ولو أن المؤرخين ذهبوا في كتابة التاريخ منذ العصور الأولى مذهب «سينيوبوس» لما احتاج «سينيوبوس» إلى أن يستحدث منهجه في التاريخ، وبعبارة أدنى إلى الإيجاز: لو أن الإنسان خُلق كاملًا لما احتاج إلى أن يطمع في الكمال.

فلندع لوم القدماء على ما تأثروا به في حياتهم العلمية مما أفسد عليهم العلم، ولنجتهد في ألا نتأثر كما تأثروا، وفي ألا نفسد العلم كما أفسدوه، ولنجتهد في أن ندرس الأدب العربي غير حافلين بتمجيد العرب أو الغض منهم، ولا معنيين بالملائمة بينه وبين نتائج البحث العلمي والأدبي، ولا وجلين حين ينتهي بنا هذا البحث إلى ما تأباه القومية أو تنفر منه الأهواء السياسية أو تكرهه العاطفة الدينية، فإن نحن حررنا أنفسنا إلى هذا الحد فليس من شك في أننا سنصل ببحثنا العلمي إلى نتائج لم يصل إلى مثلها القدماء، وليس من شك في أننا سنلتقي أصدقاء سواء اتفقنا في الرأي أو اختلفنا فيه؛ فما كان اختلاف الرأي في العلم سببًا من أسباب البغض؛ إنما الأهواء والعواطف هي التي تنتهي بالناس إلى ما يُفسد عليهم الحياة من البغض والعداء.

فأنت ترى أن منهج «ديكارت» هذا ليس خصبًا في العلم والفلسفة والأدب فحسب، وإنما هو خصب في الأخلاق والحياة الاجتماعية أيضًا، وأنت ترى أن الأخذ بهذا المنهج ليس حتمًا على الذين يدرسون العلم ويكتبون فيه وحدهم، بل هو حتم على الذين يقرءون أيضًا، وأنت ترى أني غير مسرف حين أطلب منذ الآن إلى الذين لا يستطيعون أن يبرءوا من القديم ويخلصوا من أغلال العواطف والأهواء حين يقرءون العلم أو يكتبون فيه ألا يقرءوا هذه الفصول؛ فلن تفيدهم قراءتها إلا أن يكونوا أحرارًا حقًّا.

(٣) مرآة الحياة الجاهلية

يجب أن تُلتمس في القرآن لا في الأدب الجاهلي

على أني أحب أن يطمئن الذين يكلفون بالأدب العربي القديم ويشفقون عليه ويجدون شيئًا من اللذة في أن يعتقدوا أن هناك أدبًا جاهليًّا يُمثل حياة جاهلية انقضى عصرها بظهور الإسلام، فلن يمحو هذا الكتاب ما يعتقدون، ولن يقطع السبيل بينهم وبين هذه الحياة الجاهلية يدرسونها ويجدون في درسها ما يبتغون من لذة علمية وفنية. بل أنا أذهب إلى أبعد من هذا فأزعم أني سأستكشف لهم طريقًا جديدة واضحة قصيرة سهلة يصلون منها إلى هذه الحياة الجاهلية، أو بعبارة أصح: يصلون منها إلى حياة جاهلية لم يعرفوها، إلى حياة جاهلية قيمة مشرقة ممتعة مخالفة كل المخالفة لهذه الحياة التي يجدونها في المطولات وغيرها مما يُنسب إلى الشعراء الجاهليين؛ ذلك أني لا أنكر الحياة الجاهلية، وإنما أنكر أن يمثلها هذا الأدب الذي يُسمونه الأدب الجاهلي.

فإذا أردت أن أدرس الحياة الجاهلية فلست أسلك إليها طريق امرئ القيس والنابغة والأعشى وزهير وقس بن ساعدة وأكثم بن صيفي؛ لأني لا أثق بما يُنسب إليهم، وإنما أسلك إليها طريقًا أخرى، وأدرسها في نص لا سبيل إلى الشك في صحته، أدرسها في القرآن، فالقرآن أصدق مرآة للعصر الجاهلي، ونص القرآن ثابت لا سبيل إلى الشك فيه، أدرسها في القرآن، وأدرسها في شعر هؤلاء الشعراء الذين عاصروا النبي وجادلوه، وفي شعر الشعراء الآخرين الذين جاءوا بعده ولم تكن نفوسهم قد طابت عن الآراء والحياة التي ألفها آباؤهم قبل ظهور الإسلام، بل أدرسها في الشعر الأموي نفسه؛ فلست أعرف أمة من الأمم القديمة استمسكت بمذهب المحافظة في الأدب ولم تجدد فيه إلا بمقدار كالأمة العربية، فحياة العرب الجاهليين ظاهرة في شعر الفرزدق وجرير وذي الرمة والأخطل والراعي أكثر من ظهورها في هذا الشعر الذي يُنسب إلى طرفة وعنترة وبشر بن أبي خازم.

قلت: إن القرآن أصدق مرآة للحياة الجاهلية، وهذه القضية غريبة حين تسمعها، ولكنها بديهية حين تفكر فيها قليلًا؛ فليس من اليسير أن نفهم أن الناس قد أعجبوا بالقرآن حين تُليت عليهم آياته إلا أن تكون بينهم وبينه صلة، هي هذه الصلة التي توجد بين الأثر الفني البديع وبين الذين يعجبون به حين يسمعونه أو ينظرون إليه. وليس من اليسير أن نفهم أن العرب قد قاوموا القرآن وناهضوه وجادلوا النبي فيه إلا أن يكونوا قد فهموه ووقفوا على أسراره ودقائقه. وليس من اليسير بل ليس من الممكن أن نُصدق أن القرآن كان جديدًا كله على العرب؛ فلو كان كذلك لما فهموه ولا وعوه، ولا آمن به بعضهم ولا ناهضه وجادل فيه بعضهم الآخر. إنما كان القرآن جديدًا في أسلوبه، جديدًا فيما يدعو إليه، جديدًا فيما شرع للناس من دين وقانون ولكنه كان كتابًا عربيًّا؛ لغته هي اللغة الأدبية التي كان يصطنعها الناس في عصره؛ أي في العصر الجاهلي، وفي القرآن رد على الوثنيين فيما كانوا يعتقدون من الوثنية، وفيه رد على اليهود، وفيه رد على النصارى، وفيه رد على الصابئة والمجوس. وهو لا يرد على يهود فلسطين، ولا على نصارى الروم، ومجوس الفرس، وصابئة الجزيرة وحدهم، وإنما يرد على فرق من العرب كانت تمثلهم في البلاد العربية نفسها، ولولا ذلك لما كانت له قيمة ولا خطر، ولما حفل به أحد من أولئك الذين عارضوه وأيدوه، وضحوا في سبيل تأييده ومعارضته بالأموال والحياة …

أفترى أحدًا يحفل بي لو أني أخذت أهاجم البوذية أو غيرها من هذه الديانات التي لا يدينها أحد في مصر؟! ولكني أغيظ النصارى حين أهاجم النصرانية، وأهيج اليهود

حين أهاجم اليهود، وأُحْفِظُ المسلمين حين أهاجم الإسلام، وأنا لا أكاد أعرض لواحد من هذه الأديان حتى أجد مقاومة الأفراد ثم الجماعات، ثم مقاومة الدولة نفسها تمثلها النيابة والقضاء؛ ذلك لأني أهاجم ديانات ممثلة في مصر يؤمن بها المصريون وتحميها الدولة المصرية. وكذلك كانت الحال حين ظهر الإسلام: هاجم الوثنية فعارضه الوثنيون، وهاجم اليهودية فعارضه اليهود، وهاجم النصرانية فعارضه النصارى. ولم تكن هذه المعارضة هينة ولا لينة، وإنما كانت تُقدر بمقدار ما كان لأهلها من قوة ومنعة وبأس في الحياة الاجتماعية والسياسية، أما وثنية قريش فقد أخرجت النبي من مكة ونصبت له الحرب واضطرت أصحابه إلى الهجرة، وأما يهودية اليهود فقد ألبت عليه وجاهدته جهادًا عقليًّا وجدليًّا، ثم انتهت إلى الحرب والقتال، وأما نصرانية النصارى فلم تكن معارضتها للإسلام إبان حياة النبي قوية قوة المعارضة الوثنية واليهودية. لماذا؟ لأن البيئة التي ظهر فيها النبي لم تكن بيئة نصرانية؛ إنما كانت وثنية في مكة ويهودية في المدينة، ولو ظهر النبي في الحيرة أو في نجران للقي من نصارى هاتين المدينتين مثل ما لقي من مشركي مكة ويهود المدينة.

وفي الحق أن الإسلام لم يكد يظهر على مشركي الحجاز ويهوده حتى استحال الجهاد بينه وبين النصارى من جدال ونضال بالحجة إلى اصطدام مسلح، أدرك النبي أوله وانتهى به الخلفاء إلى أقصى حدوده.

فأنت ترى أن القرآن حين يتحدث عن الوثنيين واليهود والنصارى وغيرهم من أصحاب النحل والديانات، إنما يتحدث عن العرب وعن نحل وديانات ألفها العرب؛ فهو يبطل منها ما يبطل، ويؤيد منها ما يؤيد، وهو يلقى في ذلك من المعارضة والتأييد بمقدار ما لهذه النحل والديانات من السلطان على نفوس الناس، وإذن فما أبعد الفرق بين نتيجة البحث عن الحياة الجاهلية في هذا الأدب الذي يُضاف إلى الجاهليين، ونتيجة البحث عنها في القرآن.

فأما هذا الشعر الذي يُضاف إلى الجاهليين فيُظهر لنا حياة غامضة جافة بريئة أو كالبريئة من الشعور الديني القوي والعاطفة الدينية المتسلطة على النفس والمسيطرة على الحياة العلمية، وإلا فأين تجد شيئًا من هذا في شعر امرئ القيس أو طرفة أو عنترة؟! أوليس عجيبًا أن يعجز الشعر الجاهلي كله عن تصوير الحياة الدينية للجاهليين؟!

وأما القرآن فيُمثل شيئًا آخر، يمثل لنا حياة دينية قوية تدعو أهلها إلى أن يجادلوا عنها ما وسعهم الجدال، فإذا رأوا أنه قد أصبح قليل الغناء لجئوا إلى الكيد، ثم إلى الاضطهاد، ثم إلى إعلان الحرب التي لا تبقي ولا تذر.

أفتظن أن قريشًا كانت تكيد لأبنائها وتضطهدهم وتذيقهم ألوان العذاب ثم تخرجهم من ديارهم ثم تنصب لهم الحرب وتضحي في سبيلها بثروتها وقوتها وحياتها لو لم يكن لها من الدين إلا ما يُمثله هذا الشعر الذي يُضاف إلى الجاهليين؟ كلا! كانت قريش متدينة قوية الإيمان بدينها، ولهذا الدين وللإيمان بهذا الدين جاهدت ما جاهدت وضحت بما ضحت، وقل مثل ذلك في اليهود؛ وقل مثله في غير أولئك وهؤلاء من العرب الذين جاهدوا النبي عن دينهم.

فالقرآن إذن أصدق تمثيلًا للحياة الدينية عند العرب من هذا الشعر الذي يُسمونه الجاهلي، ولكن القرآن لا يُمثل الحياة الدينية وحدها، وإنما يُمثل شيئًا آخر غيرها لا نجده في هذا الشعر الجاهلي: يمثل حياة عقلية قوية، يمثل قدرة على الجدال والخصام أنفق القرآن في جهادها حظًّا عظيمًا. أليس القرآن قد وصف أولئك الذين كانوا يجادلون النبي بقوة الجدال ويخاصمون ويحاورون؟ في الدين وفيما يتصل بالدين من هذه المسائل المعضلة التي ينفق الفلاسفة فيها حياتهم دون أن يُوفقوا لحلها: في البعث، في الخلق، في إمكان الاتصال بين الله والناس، في المعجزة وما إلى ذلك.

أفتظن قومًا يجادلون في هذه الأشياء جدالًا يصفه القرآن بالقوة ويشهد لأصحابه بالمهارة، أفتظن هؤلاء القوم من الجهل والغباوة والغلظة والخشونة بحيث يمثلهم لنا هذا الشعر الذي يُضاف إلى الجاهليين؟! كلا! لم يكونوا جهالًا ولا أغبياء، ولا غلاظًا ولا أصحاب حياة خشنة جافية؛ وإنما كانوا أصحاب علم وذكاء، وأصحاب عواطف رقيقة وعيش فيه لين ونعمة.

وهنا يجب أن نحتاط؛ فلم يكن العرب كلهم كذلك، ولا يُمثلهم القرآن كلهم كذلك؛ وإنما كانوا كغيرهم من الأمم القديمة وككثير من الأمم الحديثة منقسمين إلى طبقتين: طبقة المستنيرين الذين يمتازون بالثروة والجاه والذكاء والعلم، وطبقة العامة الذين لا يكادون يكون لهم من هذا كله حظ.

القرآن شاهد بهذا، أليس يحدثنا عن أولئك المستضعفين الذين كفروا طاعة لسادتهم وزعمائهم لا جهادًا في الرأي ولا اقتناعًا بالحق، والذين سيقولون يوم يُسألون: ﴿رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلَا﴾؟ بلى! والقرآن يحدثنا عن جفوة

الأعراب وغلظتهم وإمعانهم في الكفر والنفاق وقلة حظهم من العاطفة الرقيقة التي تحمل على الإيمان والتدين، أليس هو الذي يقول: ﴿الْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا وَأَجْدَرُ أَلَّا يَعْلَمُوا حُدُودَ مَا أَنزَلَ اللهُ﴾؟ أليس قد شرع للنبي أن يتألف قلوب الأعراب بالمال؟ بلى! فالقرآن إذن يمثل الأمة العربية على أنها كانت كغيرها من الأمم القديمة، فيها الممتازون المستنيرون الذين كان النبي يجادلهم، وفيها العامة الذين لم يكن لهم حظ في استنارة وامتياز، والذين كانوا موضوع النزاع بين النبي وخصومه، والذين كان يتألفهم النبي بالمال أحيانًا.

والقرآن لا يمثل الأمة العربية متدينة مستنيرة فحسب، بل هو يعطينا منها صورة أخرى يدهش لها الذين تعودوا أن يعتمدوا على هذا الشعر الجاهلي في درس الحياة العربية قبل الإسلام. فهم يعتقدون أن العرب كانوا قبل الإسلام أمة معتزلة تعيش في صحرائها لا تعرف العالم الخارجي ولا يعرفها العالم الخارجي، وهم يبنون على هذا قضايا ونظريات؛ فهم يقولون: إن الشعر الجاهلي لم يتأثر بهذه المؤثرات الخارجية التي أثرت في الشعر الإسلامي: لم يتأثر بحضارة الفرس والروم، وأنى له ذلك! لقد كان يقال في صحراء لا صلة بينها وبين الأمم المتحضرة. كلا! القرآن يُحدثنا بشيء غير هذا، القرآن يُحدثنا بأن العرب كانوا على اتصال بمن حولهم من الأمم، بل كانوا على اتصال قوي قسمهم أحزابًا وفرقهم شيعًا، أليس القرآن يحدثنا عن الروم وما كان بينهم وبين الفرس من حرب انقسمت فيها العرب إلى حزبين مختلفين: حزب يُشايع أولئك، وحزب يُناصر هؤلاء؟ أليس في القرآن سورة تُسمى «سورة الروم» تبتدئ بهذه الآيات: ﴿الم * غُلِبَتِ الرُّومُ * فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُم مِّن بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ * فِي بِضْعِ سِنِينَ ۗ لِلَّهِ الْأَمْرُ مِن قَبْلُ وَمِن بَعْدُ ۚ وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ * بِنَصْرِ اللهِ ۚ يَنصُرُ مَن يَشَاءُ﴾؟

لم يكن العرب إذن كما يظن أصحاب هذا الشعر الجاهلي معتزلين، فأنت ترى أن القرآن يصف عنايتهم بسياسة الفرس والروم، وهو يصف اتصالهم الاقتصادي بغيرهم من الأمم في السورة المعروفة: ﴿لِإِيلَافِ قُرَيْشٍ * إِيلَافِهِمْ رِحْلَةَ الشِّتَاءِ وَالصَّيْفِ﴾، وكانت إحدى هاتين الرحلتين إلى الشام حيث الروم، والأخرى إلى اليمن حيث الحبشة أو الفرس.

وسيرة النبي تُحدثنا أن العرب تجاوزوا بوغاز باب المندب إلى بلاد الحبشة، ألم يهاجر المهاجرون الأولون إلى هذه البلاد؟ وهذه السيرة نفسها تحدثنا بأنهم تجاوزوا إلى بلاد الفرس، وبأنهم تجاوزوا الشام وفلسطين إلى مصر، فلم يكونوا إذن معتزلين،

ولم يكونوا إذن بنجوة من تأثير الفرس والروم والحبش والهند وغيرهم من الأمم المجاورة لهم، لم يكونوا على غير دين، ولم يكونوا جهالًا ولا غلاظًا، ولم يكونوا في عزلة سياسية أو اقتصادية بالقياس إلى الأمم الأخرى، كذلك يمثلهم القرآن، بل هو يمثل من حياتهم وجهًا آخر ليس أقل خطرًا من هذه الأوجه التي أشرنا إليها آنفًا، وقد تعود الباحثون عن حياة الأمم القديمة والحديثة أن يختصوه بحظ عظيم من العناية؛ لأنهم يرون فيه قوام الحياة الاجتماعية كلها، ذلك هو هذا الوجه الذي يمس حياة العرب الاقتصادية الداخلية، والذي يظهر لنا هذه الصلة بين طبقاتهم وطوائفهم. فأنت تستطيع أن تقرأ امرئ القيس، وأنت تستطيع أن تقرأ هذا الأدب الجاهلي كله دون أن تظفر بشيء ذي غناء يمثل لك حياة العرب الاقتصادية فيما بينهم وبين أنفسهم. فكما أنك عرفت من القرآن وحده أن قد كانت للعرب حياة تجارية خارجية وصلت بينهم وبين الأمم الأجنبية، فستعرف من القرآن، ومن القرآن وحده، أن قد كانت للعرب فيما بينهم وبين أنفسهم حياة اقتصادية سيئة وقت ظهور النبي، لعل سوءها كان من الأشياء التي حبب الإسلام إلى قلوب ناس كثيرين منهم. فقد رأيت منذ حين أن القرآن يقسم العرب إلى مستنيرين ممتازين من ناحية، وإلى جهال مستضعفين من ناحية أخرى، وقد رأيت أن هؤلاء الجهال المستضعفين كانوا موضوع الخصومة والنزاع بين النبي وأعدائه. وأنت إذا قرأت القرآن رأيت أنه يقسم العرب إلى فريقين آخرين: فريق الأغنياء المستأثرين بالثروة المسرفين في الربا، وفريق الفقراء المعدمين أو الذين ليس لهم من الثروة ما يمكنهم من أن يقاوموا هؤلاء المرابين أو يستغنوا عنهم. وقد وقف الإسلام في صراحة وحزم وقوة إلى جانب هؤلاء الفقراء المستضعفين، وناضل عنهم وذاد خصومهم والمسرفين في ظلمهم. وسلك في هذا النضال والذياد مسالك مختلفة: سلك فيهما مسلك القوة والعنف حين حرم الربا وألح في تحريمه، ومثل الذين يأكلون الربا بالذين يتخبطهم الشيطان من المس، وأمر الذين آمنوا أن يتقوا الله ويذروا ما بقي من الربا، وآذنهم بحرب من الله ورسوله إن لم يفعلوا. وسلك فيهما مسلك اللين والرفق حين أمر بالصدق وأوصى الأغنياء بالفقراء، وضرب هذه الأمثال البينات يرغب بها أصحاب الأموال في البر بالفقراء والعطف عليهم، وجعل الصدقة قرضًا يقدمه صاحبها إلى الله على أن يرد إليه مضاعفًا يوم القيامة. وسلك فيهما بين بين، فيه حزم وشدة وفيه لين ورفق حين شرع الزكاة على أنها تطهير للأغنياء وسد لحاجة الفقراء.

أفتظن أن القرآن كان يُعنَى هذه العناية كلها بتحريم الربا والحث على الصدقة وفرض الزكاة لو لم تكن حياة العرب الاقتصادية الداخلية من الفساد والاضطراب

بحيث تدعو إلى ذلك؟ فالتمسْ لي هذا أو شيئًا كهذا في الأدب الجاهلي، وحدثني أين تجد في هذا الأدب شعره ونثره ما يصور لك نضالًا ما بين الأغنياء والفقراء. ومع ذلك، فما هذا الأدب الذي لا يمثل فقر الفقير وما يحمل صاحبه من ضر وما يعرضه له من أذى، والذي لا يمثل طغيان الغني وإسرافه في الظلم والبطش وامتصاص دماء المعدمين؟ ألم يكن بين هؤلاء العرب البائسين من انطلق لسانه مرة بالشكوى من هذه الحياة السيئة المنكرة؟ ألم يكن من هؤلاء العرب المسرفين في الظلم من انطلق لسانه مرة بما يمثل كبرياءه وتسلطه على هؤلاء البائسين؟ ثم لا يمثل القرآن هذه الناحية وحدها من الحياة الاقتصادية الداخلية، وإنما يمثل ناحية أخرى أقوم وأعظم خطرًا منها: يمثل هذه الناحية التي كنا ننتظر أن يمثلها الشعر؛ لأنها خليقة به وتكاد تكون موقوفة عليه، نريد هذه الناحية النفسية الخالصة، هذه الناحية التي تُظهر لنا الصلة بين العربي والمال، هذه الناحية التي إن فكرنا فيها قليلًا لم نلبث أن نتساءل عن هذا الشعر الجاهلي أصادق هو أم كاذب؟ فالشعر الجاهلي يُمثل لنا العرب أجوادًا كرامًا مهينين للأموال مسرفين في ازدرائها؛ ولكن في القرآن إلحاحًا في ذم البخل وإلحاحًا في ذم الطمع؛ فقد كان البخل والطمع إذن من آفات الحياة الاقتصادية والاجتماعية في الجاهلية، ويكفي أن تقرأ هذه الآيات التي يأمر فيها القرآن برعاية اليتيم وينهى عن الإسراف في ماله وعن ظلمه والبغي عليه، ويكفي أن نقرأ هذه الآية: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا ۖ وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾؛ لتشعر شعورًا قويًّا بأن العرب في الجاهلية لم يكونوا كما يمثلهم هذا الشعر أجوادًا متلفين للمال مهينين لكرامته، وإنما كان منهم الجواد والبخيل، وكان منهم المتلاف والحريص، وكان منهم من يزدري المال ومنهم من يزدري الفضيلة والعاطفة في سبيل جمعه وتحصيله. وفي الحق أن العرب كانوا كذلك، وفي الحق أن هذا ملائم كل الملائمة لما يمثله القرآن من حياة العرب المتحضرين في مكة والمدينة؛ فقد كانت التجارة قوام الحياة في هاتين الحاضرتين. ومن ذكر التجارة في الأمم القديمة فهو مضطر إلى أن يذكر معها الربا والبخل والطمع والظلم وهذه النقائص الفردية والاجتماعية التي تتصل بحب المال وجمعه، والتي لا يُظهر الأدب الجاهلي منها شيئًا، يدل القرآن دلالة لا تقبل الشك على أنها كانت ممثلة في مكة والمدينة والطائف، كما كانت ممثلة قبل ذلك في أثينا وروما وقرطاجنة. بل يدل القرآن على أكثر من هذا، يدل على أن الثورة التي جاء بها الإسلام لم تكن ثورة دين ليس غير، وإنما كانت ثورة دين وسياسة واقتصاد.

والقرآن يمضي في تمثيل هذه الناحية النفسية من تاريخ العرب إلى أبعد مدى، فانظر إليه كيف يدقق في تنظيم الصلة بين الدائن والمدين، فيأمر باللين وانتظار المعسر حتى يوسر. حتى إذا فرغ من هذا الأمر بالمعروف والحث على الرفق أخذ ينظم أمر المتقارضين في دقة وحزم وعدل وحرص تنظيمًا لا أعرف أبلغ منه في تمثيل الصلة النفسية بين العرب والأموال: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ ۚ وَلْيَكْتُب بَّيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ ۚ وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَن يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللهُ ۚ فَلْيَكْتُبْ وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللهَ رَبَّهُ وَلَا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْئًا ۚ فَإِن كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَن يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ ۚ وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ ۖ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَن تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَىٰ ۚ وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا ۚ وَلَا تَسْأَمُوا أَن تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَىٰ أَجَلِهِ ۚ ذَٰلِكُمْ أَقْسَطُ عِندَ اللهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَىٰ أَلَّا تَرْتَابُوا ۖ إِلَّا أَن تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتُبُوهَا ۗ وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ ۚ وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ ۚ وَإِن تَفْعَلُوا فَإِنَّهُ فُسُوقٌ بِكُمْ ۗ وَاتَّقُوا اللهَ ۖ وَيُعَلِّمُكُمُ اللهُ ۗ وَاللهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ * وَإِن كُنتُمْ عَلَىٰ سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ ۖ فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي اؤْتُمِنَ أَمَانَتَهُ وَلْيَتَّقِ اللهَ رَبَّهُ ۗ وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ ۚ وَمَن يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ ۗ وَاللهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ﴾. سيقولون نظام جديد يشرعه الله الناس رفقًا بهم ورعاية لمصالحهم، لسنا ننكر ذلك ولا نرتاب فيه، ولكن تحريم الربا كان نظامًا جديدًا شرعه الله للناس رفقًا بهم ورعاية لمصالحهم، وهو مع ذلك — أو قل: وهو لذلك — كان ملائمًا لحياتهم الاقتصادية، محققًا لآمال كثير منهم، رافعًا لكثير من الظلم. ولمَ يشرع الله هذه النظم إذا لم يكن يريد أن يزيل فسادًا ويقر إصلاحًا، وينظم الصلات بين الناس على أحسن وجه ممكن وأكمله؟

ثم يتجاوز القرآن هذا كله من حياة العرب الاقتصادية إلى أشياء كنا ننتظر أن نراها في الشعر الجاهلي أو نرى الإشارة إليها فيه لو أن له نصيبًا من صحة وصدق، فهذا الشعر لا يُعنَى إلا بحياة الصحراء والبادية، وهو لا يُعنَى بها إلا من نواحٍ لا تمثلها تمثيلًا تامًّا، فإذا عرض لحياة المدر فهو يمسها مسًّا رفيقًا ولا يتغلغل في أعماقها، وما هكذا نعرف شعر الإسلام. ومن عجيب الأمر أنا لا نكاد نجد في الشعر الجاهلي ذكر البحر أو الإشارة إليه، فإذا ذُكر فذكر يدل على الجهل لا أكثر ولا أقل. فهل كان العرب

في الجاهلية يجهلون البحر حقًّا ولا يصطنعونه في مرافقهم؟ أما القرآن فيمنٌّ على العرب بأن الله قد سخر لهم البحر، وبأن لهم في هذا البحر منافع كثيرة مختلفة أذكر منها الملاحة؛ فالقرآن يذكر الجواري المنشآت في البحر كالأعلام. وأذكر منها الصيد، ففي القرآن مَنٌّ على العرب بأنهم كانوا يستخرجون من البحر لحمًا طريًّا. وأذكر منها استخراج اللؤلؤ والمرجان، ففي القرآن ذكر صريح لهذا. ولست أذهب في الغلو إلى أن أزعم أنهم كانوا يتخذون من الصيد واستخراج اللؤلؤ والمرجان مصدرًا من مصادر الثروة الضخمة، ولكني ألاحظ أن ذكر القرآن لهذا كله وامتنانه على العرب بهذا كله دليل قاطع على أن العرب لم يكونوا يجهلون هذا كله، بل كانوا يعرفونه حق المعرفة وكانت حياتهم تتأثر به تأثرًا قويًّا، وإلا فما عرض القرآن له وما أقام الحجة به عليهم، فأين تجد هذا أو شيئًا من هذا في الشعر الجاهلي؟

وأنا أستطيع أن أدع الحياة الاقتصادية وأعرض لغيرها من أنواع الحياة العربية في الوبر والمدر، فأبين لك أن القرآن يُحدثنا من أمر هذه الحياة بما لا يُحدثنا به هذا الأدب الجاهلي، ويصور لنا من دقائقها ما لا يصور لنا هذا الأدب الجاهلي.

وإذا كان العرب أصحاب علم ودين، وأصحاب ثروة وقوة وبأس، وأصحاب سياسة متصلة بالسياسة العامة، متأثرة بها مؤثرة فيها، وأصحاب اقتصاد داخلي وخارجي معقد، فما أخلقهم أن يكونوا أمة متحضرة راقية لا أمة جاهلة همجية، وكيف يستطيع رجل عاقل أن يُصدق أن القرآن قد ظهر في أمة جاهلية همجية!

أرأيت أن التماس الحياة العربية الجاهلية في القرآن أنفع وأجدى من التماسها في هذا الأدب العقيم الذي يُسمونه الأدب الجاهلي! أرأيت أن هذا النحو من البحث يغير كل التغيير ما تعودنا أن نعرف من أمر الجاهليين!

(٤) الأدب الجاهلي واللغة

على أن هناك شيئًا آخر يحظر علينا التسليم بصحة الكثرة المطلقة من هذا الأدب الجاهلي، ولعله أبلغ في إثبات ما نذهب إليه، فهذا الأدب الذي رأينا أنه لا يمثل الحياة الدينية والعقلية والسياسية والاقتصادية للعرب الجاهليين بعيد كل البعد عن أن يمثل اللغة العربية في العصر الذي يزعم الرواة أنه قيل فيه. والأمر هنا يحتاج إلى شيء من الرويَّة والأناة، فنحن إذا ذكرنا اللغة العربية نريد بها معناها الدقيق المحدود الذي نجده في المعاجم حين نبحث فيها عن لفظ اللغة ما معناه. نريد بها الألفاظ من حيث

هي ألفاظ تدل على معانيها، تُستعمل حقيقة مرة ومجازًا أخرى، وتتطور تطورًا ملائمًا لمقتضيات الحياة التي يحياها أصحاب هذه اللغة.

نقول: إن هذا الأدب الجاهلي لا يمثل اللغة الجاهلية، ولنجتهد في تعرف اللغة الجاهلية هذه ما هي، أو ماذا كانت في العصر الذي يزعم الرواة أن أدبهم الجاهلي هذا قد ظهر فيه؟ أما الرأي الذي اتفق عليه الرواة أو كادوا يتفقون عليه فهو أن العرب ينقسمون إلى قسمين: قحطانية منازلهم الأولى في اليمن، وعدنانية منازلهم الأولى في الحجاز.

وهم متفقون على أن القحطانية عرب منذ خلقهم الله، فُطروا على العربية فهم العاربة، وعلى أن العدنانية قد اكتسبوا العربية اكتسابًا، كانوا يتكلمون لغة أخرى هي العبرانية أو الكلدانية، ثم تعلموا لغة العرب العاربة، فمحيت لغتهم الأولى من صدورهم وثبتت فيها هذه اللغة الثانية المستعارة. وهم متفقون على أن هذه العدنانية المستعربة إنما يتصل نسبها بإسماعيل بن إبراهيم، وهم يروون حديثًا يتخذونه أساسًا لكل هذه النظرية، خلاصته أن أول من تكلم بالعربية ونسي لغة أبيه إسماعيل بن إبراهيم.[1]

على هذا كله يتفق الرواة، ولكنهم يتفقون على شيء آخر أيضًا أثبته البحث الحديث؛ وهو أن هناك خلافًا قويًّا بين لغة حمير «وهي العرب العاربة» ولغة عدنان «وهي العرب المستعربة»، وقد رُوي عن أبي عمرو بن العلاء أنه كان يقول: «ما لسان حمير بلساننا ولا لغتهم بلغتنا.»[2]

وفي الحق أن البحث الحديث[3] قد أثبت خلافًا جوهريًّا بين اللغة التي كان يصطنعها الناس في جنوب البلاد العربية، واللغة التي كانوا يصطنعونها في شمال هذه البلاد، ولدينا الآن نقوش ونصوص تمكننا من إثبات هذا الخلاف في اللفظ وفي قواعد النحو والتصريف أيضًا، وإذن فلا بد من حل هذه المسألة.

---

[1] انظر «طبقات الشعراء» لابن سلام صفحة ٤ طبعة ليدن.

[2] انظر «طبقات الشعراء» لابن سلام صفحة ٤.

[3] نشرت كلية الآداب في سنة ١٩٣٠ رسالة للأستاذ أغناطيوس غويدي بالعربية واللاتينية عنوانها «المختصر في علم اللغة العربية الجنوبية القديمة» Summarium Grammatica veteris linguae Arabiscae merdionalis. يحسن أن يرجع إليه من أراد أن يلم بشيء من وجوه الخلاف والوفاق بين لغتي الشمال والجنوب في جزيرة العرب.

إذا كان أبناء إسماعيل قد تعلموا العربية من أولئك العرب الذين نسميهم العاربة، فكيف بعد ما بين اللغة التي كان يصطنعها العرب العاربة واللغة التي كان يصطنعها العرب المستعربة، حتى استطاع أبو عمرو بن العلاء أن يقول: إنهما لغتان متمايزتان، واستطاع العلماء المحدثون أن يثبتوا هذا التمايز بالأدلة التي لا تقبل شكًّا ولا جدالًا؟ الحق أن القدماء والمحدثين جميعًا مضطربون اضطرابًا شديدًا في تحديد ما ينبغي أن يفهم من لفظ العرب، وفي تحديد ما ينبغي أن يفهم من لفظ اللغة العربية، وهذا الاضطراب ليس من شأنه أن يُعين على التحقيق العلمي ولا أن يمكننا من أن نضع أمامنا — في دقة وجلاء — المسألة التي يجب أن نُعنَى بحلها. فأما القدماء فقد كانوا يفهمون من لفظ العرب[٤] سكان هذه البلاد العربية، وإن لم يتفقوا في تحديدها على ما يحدده الجغرافيون الحديثون اليوم، ولم يكونوا يفرقون بين سكان هذه البلاد في التسمية، وإنما كان أهل الجنوب عربًا وكان أهل الشمال عربًا. ولم يكن ذلك شأن القدماء من العرب وحدهم وإنما كان شأن القدماء من اليونان والرومان، فأهل اليمن عرب والأنباط عرب عند أولئك وهؤلاء. وأما المحدثون ففريق منهم يطلقون لفظ العرب كما كان يطلقه القدماء على سكان هذا الطرف من أطراف آسيا، ولكن عند فريق منهم ميلًا ظاهرًا إلى أن يتجاوزوا هذا الطرف قليلًا أو كثيرًا، فهم لا يكتفون بعربية اليمنيين والحجازيين والنجديين، ولكنهم يريدون أن يكون النبط عربًا وأن يكون البابليون في عصرهم الأول عربًا. وهم كما ترى يمدون لفظ العرب حتى يتجاوزوا به البلاد العربية الطبيعية، وهم يرتبون على هذا نتائج غريبة: فحضارة النبط حضارة عربية، وحضارة البابليين وتشريعهم من عهد حمورابي حضارة عربية وتشريع عربي، واللغة العربية تتسع وتضيق بمقدار ما تتسع البلاد العربية وتضيق، وبمقدار ما يتسع الجنس العربي نفسه ويضيق.

وليس يعنيني أن أعرض لهذا الاختلاف والاضطراب وما ينتج عنهما في التاريخ العربي وفي تاريخ الأمم السامية الأخرى التي يضيفها القدماء والمحدثون إلى العرب مرة ويفصلونها عنهم مرة أخرى، وإنما يعنيني أن أوضح النتائج الخطيرة التي ينتجها هذا الخلط والاضطراب في تاريخ اللغة العربية وآدابها. فالواقع أننا لا نكاد نعرف صلة متينة بين اللغة العربية التي نفهمها الآن من هذا اللفظ والتي نريد أن نؤرخها

[٤] انظر «معجم البلدان» لياقوت: «جزيرة العرب».

ونؤرخ آدابها، ولغات هذه الأمم التي يعدها بعض القدماء والمحدثين عربية حينًا وغير عربية حينًا آخر. نعم! كل هذه اللغات سامية؛ وهي من هذه الناحية تتشابه في كثير من الأصول تشابهًا يقوى مرة ويضعف أخرى، ولكن اللغة العبرانية سامية، واللغة الفينيقية سامية، ولغة الكلدانيين سامية، واللهجات الآرامية كلها سامية، وبينها وبين اللغة العربية من التشابه القوي حينًا والضعيف حينًا آخر مثل ما بين اللغة العربية ولغة البابليين في عصر حمورابي ولغة الحميريين والسبئيين والحبش والأنباط. وإذن فلم تكون العبرانية والسريانية الكلدانية ولهجات الآراميين كلها عربية كما كانت اللغات واللهجات الأخرى؟

وإذا كانت اللغات السامية كلها عربية فقد يكون من اليسير أن نتفق وأن نفهم من أصحاب هذا الرأي ما يريدون؛ فهم يضعون لفظ «العربي» موضع لفظ «السامي»، وهو اصطلاح نستطيع أن نقره لأصحابه إن أرادوا، دون أن يمنعنا ذلك من أن نعود فنقرر أن هذه اللغات العربية مختلفة متباينة فيما بينها، وأن لكل منها خصائصها ومميزاتها، وأن واحدة منها بعينها هي التي تعنينا، وهي هذه اللغة الفصحى التي نجدها في القرآن وفيما اتفقنا على أن نسميه أدبًا عربيًّا. ومن الإسراف وازدراء العقل والعلم أن نطمئن — في غير تحفظ ولا احتياط — لما كان القدماء قد اتفقوا عليه من أن العرب منقسمون إلى بائدة وباقية، فالبائدة عاد وثمود وطسم وجديس والعماليق ومن إليهم؛ والباقية تنقسم إلى عاربة ومستعربة. فالعاربة قحطان والمستعربة عدنان. نقول: من الإسراف أن نقبل هذا كله من غير نقد ولا احتياط؛ فنحن لا نعرف من عاد وثمود إلا ما أخبرنا به القرآن، ونحن نجهل لغتهم جهلًا تامًّا، ولا نستطيع بوجه من الوجوه أن نقرر في أمرهم شيئًا، ونحن لا نعرف طسمًا ولا جديسًا ولا العماليق ولا نعرف من لغاتهم قليلًا ولا كثيرًا، وقد سبقنا القدماء من علماء المسلمين إلى رفض ما رُوي لعاد وثمود وطسم وجديس والعماليق من شعر ونثرر وخبر، حاشى هذه الأخبار التي ألم بها القرآن إلمامًا للعظة والعبرة.

وإذن فكل هذه الأمم والقبائل ولغاتها لا تصلح موضوعًا للعلم ولا للبحث؛ لأننا نجهلها الجهل كله ولا نعرف منها إلا أسماءها، بل نحن لا نعرف علام تدل هذه الأسماء دلالة دقيقة محققة. ولكن الأمر ليس كذلك في قحطان وفي عدنان؛ فهما شعبان عرفهما التاريخ ووصلت إلينا عنهما نصوص لا تقبل شكًّا ولا جدالًا، ونحن نستطيع أن ندرس هذه النصوص درسًا علميًّا، ونستخلص من هذا الدرس النتائج المختلفة في

اللغة والأدب والتاريخ. وإذن فموقفنا بإزاء هذين الشعبين مخالف كل المخالفة لموقفنا بإزاء عاد وثمود وطسم وجديس. وقد رأيت أن القدماء من المسلمين كانوا يقفون من هذين الشعبين موقفين متناقضين، فكانوا يرون من ناحية أن شعب قحطان هو الشعب العربي حقًّا، وأن شعب عدنان قد تعلم منه العربية واكتسبها اكتسابًا. وكانوا يرون من ناحية أخرى أن لغة قحطان ليست هي لغة عدنان، وأن لسان قحطان ليس هو لسان عدنان، ولم يحاول القدماء أن يعرفوا هذا التناقض ولا أن يزيلوا هذا اللبس، وإنما مضوا على ما كانوا عليه من أن العدنانية أخذت عربيتها عن القحطانية، ومن أن للعدنانية شعراء وخطباء وللقحطانية كذلك شعراء وخطباء، ومن أن لغة أولئك وهؤلاء واحدة هي لغة القرآن وإن كانت لغة قحطان ليست لغة عدنان وإن كان لسان قحطان ليس لسان عدنان. وقد أراد الله فوفق العلماء المحدثون لاستكشاف اللغة القحطانية، أو قل: لاستكشاف اللغات القحطانية من حميرية وسبئية ومعينية، وأراد الله أن يُوفق هؤلاء العلماء لقراءة هذه اللغات كما قرءوا اللغة المصرية القديمة وكما قرءوا لغة البابليين والأشوريين، وكما قرءوا طائفة أخرى من اللغات السامية. وأراد الله أن يُعنَى هؤلاء العلماء المحدثون بهذه اللغة الحميرية عناية لم تُقدر لعلماء المسلمين في القرن الأول والثاني للهجرة، فيستنبطوا نحوها وصرفها، ويقارنوا بينها وبين غيرها من اللغات السامية القريبة منها والبعيدة عنها. وكانت نتيجة هذا البحث الطويل والجد المتصل أن اللغة الحميرية شيء واللغة العربية الفصحى شيء آخر، وأن هذه اللغة الحميرية أقرب إلى اللغة الحبشية القديمة منها إلى اللغة العربية، متأثرة بنحو هذه اللغة الحبشية وصرفها أكثر من تأثرها بنحو عربيتنا الفصحى وصرفها. وليس هنا موضع القول المفصل في هذا كله؛ فإن للغة الحميرية علمها المستقل الذي ينبغي أن يرجع إليه من شاء التحقيق في كتب المستشرقين الذين درسوا هذا الموضوع وأتقنوه.

ولكن قومًا يأبون إلا أن تُقام لهم الحجة، ويعرض عليهم تفصيل الدليل، وهم يغلون في ذلك ويلجون ويرون أن من التقصير أو العبث بالعقول أن يدعي مدعٍ أن اللغتين مفترقتان دون أن يدل على مواضع الفرق، كأن من الحق علينا حين نُعلن أن العربية شيء والعبرانية شيء آخر وأن نُقيم الدليل على هذا. وكأن من المحرم على صاحب التاريخ الطبيعي مثلًا أن يعتز بنتائج البحث الطبيعي والكيميائي دون أن يدخل في تفصيل الأدلة الطبيعية والكيميائية، كأنه لا يصح لعالم أن يعتمد على نتائج البحث التي انتهى إليها الإخصائيون في العلوم الأخرى.

هؤلاء المارون لا يستطيعون أن يطمئنوا إلى ما اطمأن إليه أبو عمرو بن العلاء من وجود الخلاف الجوهري بين العربية والحميرية، ولا يريدون أن يصدقونا حين ننبئهم بأن العلم الحديث قد أثبت ما كان يقوله أبو عمرو، وإنما يريدون أن يقرءوا نصوصًا حميرية وأن يتبينوا بأنفسهم مواضع هذا الخلاف، وهم يجهلون أنا لو نضع بين أيديهم هذه النصوص الحميرية كما تركها أصحابها مكتوبة بخطها الحميري فلن يجدوا سبيلًا إلى أن يتقدموا في قراءتها خطوة، ولو نضعها بين أيديهم منقولة إلى الخط العربي فقد يقرءون من غير فهم فضلًا عن استنباط الفروق المتصلة بالنحو والصرف. وهم يجهلون أنا لو نترجم لهم ونضع أيديهم على هذه الفروق فقد نضيع كثيرًا من الزمان والمكان في غير حاجة ولا غناء. ولكنا على هذا كله نُورد لهم بعض هذه النصوص على علاتها لعلهم يقرءون ويفهمون ويستنبطون ثم يقتنعون بما نزعم لهم من أن الصلة بين العربية والحميرية كالصلة بين العربية وأية لغة سامية أخرى. وليقرءوا هذا النص القريب السهل الذي أورده الأستاذ جويدي الكبير لتلاميذه في الجامعة القديمة على أنه نموذج لما بين اللغة العربية والحميرية من القرب:

> وهبم وأخهو بنو كلبت هقنيو إل مقه ذهرن ذن مزندن حجن وقههمو بمسألهو لوفيهمو وسعدهمو نعمتم.

قال الأستاذ جويدي في تفسير هذه الكلمات:

وهبم: أي وهاب اسم رجل، والألف كثيرًا ما تُحذف من وسط الكلمة وآخرها في الكتابة الحميرية وكذلك الواو والياء، أما الميم الأخيرة فهي بدل التنوين في العربية.

وأخهو: أي وأخوه، ففيه واو حُذفت قبل الهاء، أما «هو» في آخرها فهي بدل ضمير الغائب وهو «ه» في العربية.

بنو: كُتب بالواو لأنه للقبيلة.

كلبت: أي كلبة بالتاء المربوطة وليس في الكتابة الحميرية تاء مربوطة وكلبة اسم قبيلة.

هقنيو: أي أقنوا ومعناه أعطوا، والفعل الذي على وزن أفعل في اللغة الحميرية تبدل همزته هاء، والمعتل لا يُحذف حرف العلة منه مع اتصاله بواو الجماعة.

إل مقه: اسم إله من آلهتهم كان يُعبد في هران وفي أوام.

ذهرن: أي ذو هران، الواو حُذفت من ذو، والألف من هران، وذو بمعنى صاحب، وهران موضع قال ياقوت: إنه حصن ذمار باليمن.

ذن: أي ذان وهو اسم إشارة زيدت النون في آخره لتأكيد الإشارة وحُذفت منه الألف كالعادة.

مزندن: أي لوح وهو لفظ حميري.

حجن: معناه لأن أو بسبب.

وقههمو: أي أجابهم، «وهمو» هو ضمير المفعول في الجمع.

بمسألهو: أي عن سؤاله.

لوفيهمو: هو فعل لم يحذف منه حرف العلة كما في هقنيو، ومعنى لوفيهمو أي سلمهم.

وسعدهم: أي وساعدهم.

نعمتم: أي نعمة والميم بدل التنوين.

وليقرءوا هذا النص الآخر الذي أورده الأستاذ جويدي نفسه لهذا الغرض بعينه:

أخت أمهو وشفنرم بعلتي خمتن بخلف هجرن مريب شمتي وثنن لإل مقه بعل أوم حجن وقههمو بمسألهو لوفيهمو.

وقال الأستاذ في تفسير هذا النص:

أخت أمهو: أي أخت أمه، وهذا اسمها، و«هو» في أمهو بدل الهاء في العربية.

وشفنرم: عَلَم وهو يقرب من الشنفرى.

بعلتي: أي صاحبتي.

خمتن: أي الخيمة، فالياء محذوفة في وسط الكلمة كما تقدم، والنون الأخيرة بدل أل أداة التعريف.

بخلف: أي وراء.

هجرن: أي مدينة، ولذلك قيل لقاعدة البحرين هجر، والنون فيها للإشارة.

مريب: هي مدينة مأرب المعروفة في اليمن، وكان اسمها عند القدماء من اللاتين مريب وهو يطابق الاسم الحميري.

شمتي: أي وضعتا.

وثنن: أي صنمًا، والنون فيه للإشارة.

لإل مقه: أي الإله الذي تقدم ذكره.

بعل: أي صاحب.

أوم: أي أوام، وحذفت منه الألف كما تقدم، وأوام بلد.

حجن: أي لأن أو بسبب.

وقههمو: أي أجابهم.

بمسألهو: أي عن سؤاله.

لوفيهمو: سلمهم.

ونظن أن هؤلاء لا يطلبون إلينا أن نتعمق في تفسير هذين النصين وأشباههما واستخراج ما يمكن أن يستخرج منهما من الخلاف الجوهري بين اللغتين العربية والحميرية في مادة اللفظ وأصول النحو والصرف واتصال الجمل بعضها ببعض وما إلى ذلك مما يقارب أو يباعد بين اللغات، ونظنهم يرون معنا أننا بإزاء لغتين مختلفتين لا لغة واحدة، ونظنهم يشعرون بأن تقارب بعض الألفاظ وتشابه بعض القواعد ليس إلا كتقارب الألفاظ وتشابه القواعد بين عربيتنا الفصحى من ناحية والسريانية والعبرانية من ناحية أخرى.

ونحب بعد هذا أن يقرءوا ويفهموا ويفسروا هذا النص الذي نثبته لهم دون أن نفسره، فإن كانوا لا يزالون يرون أن الحميرية والعربية لغة واحدة فهم خليقون أن يفهموا هذا النص ويفسروه؛ كما يفهمون ويفسرون شعر الجاهليين والإسلاميين من العرب، وإلا فحجتنا ظاهرة ومذهبنا مستقيم:

عبد كللم وشعنهوا ذولى بت اله
لعاد وبنيهمي هنام وهعل الهت قو لم
ناو وهشينن بتهمو يرت براد رحمنن وصنا
بورخ ذخرق ذلثلثن وسبعي وخمس ما تم حيو (ل).

انتهى.

الأمر إذن أوضح وأبين من أن نبين القول في تفصيله، فالقحطانية شيء والعدنانية شيء آخر، والحميرية شيء والعربية شيء آخر. والذين يريدون تأريخ الآداب العربية لا يؤرخون الآداب الحميرية، كما أنهم لا يؤرخون الآداب العبرانية أو السريانية.

وإذن فما خطب هؤلاء الشعراء الجاهليين الذين ينسبون إلى قحطان والذين كانت كثرتهم تنزل اليمن وكانت قلتهم من قبائل يقال: إنها قحطانية قد هاجرت إلى الشمال؟ ما خطب هؤلاء الشعراء وما خطب فريق من الكهان والخطباء يُضاف إليهم نثر وسجع، وكلهم يتخذ لشعره ونثره اللغة العربية الفصحى كما نراها في القرآن؟

أما أن هؤلاء الناس كانوا يتكلمون لغتنا العربية الفصحى ففرض لا سبيل إلى الوقوف عنده فيما يتصل بالعصر الجاهلي؛ فقد ظهر أنهم كانوا يتكلمون لغة أخرى، أو قل: لغات أخرى، فما يضاف إليهم من الشعر والنثر في لغتنا الفصحى، كما يضاف إلى عاد وثمود وطسم وجديس ومن إليهم من الشعر والنثر، منحول متكلف لا سبيل إلى قبوله أو الاطمئنان إليه.

سيقولون: فلنسلم أن قد كانت للحميريين لغة أو لغات، فما الذي يمنع أن يكونوا قد اتخذوا لغة العدنانية لغة أدبية لهم ينشئون فيها شعرهم ونثرهم الفنيين؟ ونحن نقبل هذا الفرض على أنه حق لا يحتمل شكًّا ولا جدالًا بعد ظهور الإسلام؛ فقد كانت اللغة العربية الفصحى لغة هذا الدين الجديد ولغة كتابه المقدس ولغة حكومته الناشئة القوية، فأصبحت لغة رسمية للعرب ثم أصبحت لغة أدبية لهم، كما أصبحت بعد الفتح لغة رسمية ثم لغة أدبية للدول الإسلامية كلها، وفيها من نعرف من الشعوب المختلفة والأجيال المتباينة، وفيها من سبق العرب إلى حضارة باهرة وسلطان عظيم.

كانت اللغة العربية الفصحى إذن لغة أدبية للعرب وغير العرب بعد ظهور الإسلام، فأما قبل ظهور الإسلام فقد نحب أن نتبين كيف استطاعت لغة العدنانية أن تكون لغة أدبية للقحطانية، ونحن نعلم أن السيادة السياسية والاقتصادية — التي من شأنها أن تفرض اللغة على الشعوب — قد كانت للقحطانيين دون العدنانيين، ونحن نعلم أن الحضارة التي من شأنها أن ترفع أمر اللغة وتفرضها على الشعوب كانت للقحطانية دون العدنانية، فما العلة إذن في أن تفرض لغة قوم لا حظ لهم من سيادة ولا ثروة ولا حضارة على قوم هم السادة وهم الساسة وهم المترفون وهم المتحضرون؟ وكيف لم تفرض القحطانية لغتها على العدنانية، والقحطانية — فيما يقول الرواة والمؤرخون

— قد أذلت العدنانية وأخضعتهم لسلطانها: أخضعتهم لسلطانها المباشر في اليمن كما أخضعتهم لسلطانها حين تسلط فريق منهم على أطراف العراق والشام، تحت حماية الفرس والروم فيما يقول الرواة والمؤرخون؟

أيريد أنصار القديم أن نفهم أن الله قد خص اللغة العربية الفصحى بكرامة لم يخص بها لغة أخرى، وجعل تفوقها على لغة السادة الساسة المترفين من قحطان، وهي لغة قوم دونهم في السيادة، نوعًا من المعجزة قدمها بين يدي الإسلام؟ فإن أرادوا هذا فنحن مستعدون أن نقبله منهم ونقره لهم، ولكن على أنه فن من فنون الدعوة الدينية، لا على أنه حقيقة من حقائق العلم.

ليس هناك سبيل إذن إلى أن نفهم أن القحطانية قد اتخذت لغة عدنان أداة لإظهار آثارها الأدبية: فكيف شعر شعراء قحطان وسجع كهانها وتكلم خطباؤها بلغة القرآن؟ إنما فعلوا ذلك لأن ما يُضاف إليهم من الشعر والسجع والنثر قد حمل عليهم بعد الإسلام حملًا.

سيقولون: ولكنك تنسى أن فريقًا من هذه القحطانية قد هاجر إلى شمال البلاد العربية واستقر فيه وبعد عهده بموطنه القديم، فما الذي يمنع أن يكون هذا الفريق قد نسي لغته الأولى، وتعلم لغة أهل الشمال، واتخذها أداة للتخاطب وأداة لإظهار آثاره الأدبية؟ ونحن نعلم أن الأزد قد استقرت في مواطن مختلفة من شمال البلاد العربية؛ وكان الأوس والخزرج في المدينة، وكانوا يتكلمون لغة العدنانية ولهم شعر صحيح قبل أيام النبي بلغة عدنان؛ وقد كانت خزاعة قحطانية وكانت في الحجاز وكانت تصطنع لغة عدنان. وكذلك كانت قضاعة، وأكثر الشعراء القحطانيين الذين يُروى لهم شعر جاهلي إنما كانوا من هذه القبائل، وأكبر هؤلاء الشعراء هو امرؤ القيس الكندي، وقد هاجرت قبيلته إلى نجد وتسلطت فيها، وملك أبوه على بني أسد وتزوج من تغلب، فنشأ امرؤ القيس في حجور العدنانية.

كل هذا يمكن أن يقال، نستغفر الله! بل كل هذ قد قيل بالفعل، ولكنه يقوم على أساسين مختلفين لا نستطيع نحن ولا يستطيع عالم يقدر العلم حقه أن يقبلهما حتى يقوم عليهما الدليل العلمي البين: أحدهما النسب؛ فكل ما نعرفه هو أن هذه القبائل كانت تُسمى قحطانية وتنسب نفسها إلى قحطان، على أنها كانت تتردد في ذلك أحيانًا فتنتسب إلى عدنان، ولكن من الذي يستطيع أن يؤكد لنا أن هذه القبائل كانت قحطانية حقًّا أو عدنانية حقًّا دون أن يأتي بالبرهان على صدق هذه الدعوى؟! أَوَنستطيع أن

نصدق الرومان فيما كانوا يزعمون من أنهم أبناء الطرواديين هاجروا من طروادة إلى إيطاليا بعد أن انتصر اليونان على بريام؟ أَوَنستطيع أن نصدق زاعمًا يزعم لنا الآن مثلًا أن الشعب البريطاني إنما هو شعب إسرائيلي هاجر إلى البلاد البريطانية؟ وما قيمة هذه الأحاديث التي يتكلفها القصاص وأصحاب الأغراض والأهواء للذة والمنفعة؟!

الثاني: هذه الهجرة التي يقولون: إن فريقًا من عرب اليمن قد اضطر إليها اضطرارًا بعد حادثة سيل العرم، ولكن من الذي يستطيع أن يثبت لنا الآن أن هذه الهجرة حق لا شك فيه؛ فهي من أحاديث القصاص إلى أن تقوم عليها الأدلة العلمية. نعم! ذكر القرآن سيل العرم، وأثبت البحث الحديث أن قد كان سيل العرم، وذكر القرآن أن هذا السيل قد تمزقت له سبأ كل ممزق، ولم يزد القرآن على هذا، فلم يحدد تاريخ سيل العرم، ولم يقل كيف مزقت سبأ كل ممزق، ولم يسم لنا القبائل السبئية التي مُزقت، ولم يبين لنا المواطن التي هاجرت إليها، ولم تستكشف بعد نصوص تسمي هذه القبائل أو تدل على هذه المواطن. وإذن فنحن لا نسرف ولا نغلو ولا نتجاوز العلم ولا القرآن حين نعلن في صراحة وقوة أن هجرة هذه القبائل بعينها إلى هذه المواطن بعينها تكلف كان بعد الإسلام، واستغل فيه القصاص هذه النصوص القرآنية استغلالًا لأسباب سياسية يعرفها أقل الناس إلمامًا بالصلة بين القحطانية والمضرية بعد ظهور الإسلام.

نحن إذن لا نقبل هذا الفرض؛ لأننا لا نقبل صحة النسب، ولا نطمئن إلى هذه الهجرة. مع ملاحظة أن هذا كله لو سلمناه لانتهى إلى نظرية غريبة تعكس نظرية القدماء عكسًا تامًّا، وهي أن العرب العاربة هم عدنان، وأن العرب المستعربة هم قحطان، وأن القحطانية تعلمت العربية من أبناء إسماعيل بعد أن كانت الإسماعيلية قد تعلمت العربية من أبناء قحطان، وأن أول من تعلم العربية ونسي لغة أبيه امرؤ القيس بن حجر لا إسماعيل بن إبراهيم. ونحن لا نشك في أن العرب العاربة إنما هم العدنانيون، وفي أن العرب المستعربة إنما هم القحطانيون، ولكنهم استعربوا بعد الإسلام لا قبله.

وإذن فمن الحق على الذين يريدون أن يحددوا المعنى الذي يدل عليه لفظ «اللغة العربية الفصحى» أن يعتمدوا في هذا التحديد على الموطن الجغرافي لا على الأنساب والأساطير. والموطن الجغرافي للعدنانيين هو شمال البلاد العربية والحجاز ونجد منه خاصة، فنحن إذا ذكرنا العدنانية فإنما نريد سكان هذا الإقليم من بلاد العرب، دون

أن يكون هذا تسليمًا منا بصحة هذه الأنساب التي تنتهي إلى عدنان. ونحن إذا ذكرنا القحطانية فإنما نريد سكان هذه الأقاليم من جنوب البلاد العربية، دون أن يكون هذا قبولًا منا لهذه الأنساب التي تنتهي إلى قحطان.

ونحن إذن بإزاء لغتين: إحداهما كانت قائمة في الشمال؛ وهي التي نريد أن نؤرخ آدابها، والأخرى كانت قائمة في الجنوب؛ وهي التي تمثلها النصوص الحميرية والسبئية والمعينية، ونحن لا نسرف ولا نشتط حين ننكر ما يضاف إلى أهل الجنوب من شعر وسجع ونثر قيل بلغة أهل الشمال قبل الإسلام.

(٥) الشعر الجاهلي واللهجات

على أن الأمر يتجاوز هذا الشعر الجاهلي القحطاني إلى الشعر الجاهلي العدناني نفسه، فالرواة يحدثوننا أن الشعر تنقل في قبائل عدنان:[٥] كان في ربيعة ثم انتقل إلى قيس ثم إلى تميم، فظل فيها إلى ما بعد الإسلام؛ أي إلى أيام بني أمية حين نبغ الفرزدق وجرير، ونحن لا نستطيع أن نقبل هذا النوع من الكلام إلا باسمين؛ لأننا لا نعرف ما ربيعة وما قيس وما تميم معرفة علمية صحيحة؛ أي لأننا ننكر أو نشك، على أقل تقدير، شكًّا قويًّا في قيمة هذه الأسماء التي تُسمى بها القبائل، وفي قيمة الأنساب التي تصل بين الشعراء وبين أسماء هذه القبائل؛ ونعتقد أو نرجح أن هذا كله أقرب إلى الأساطير منه إلى العلم اليقين.

ولكن مسألة النسب وقيمته مسألة لا تعنينا الآن، فلندعها إلى حيث نعرض لها إذا اقتضت مباحث هذا الكتاب أن نعرض لها، وقد بينا رأينا فيها بيانًا مجملًا في «ذكرى أبي العلاء».[٦] إنما المسألة التي تعنينا الآن وتحملنا على الشك في قيمة هذه النظرية «نظرية تنقل الشعر في قبائل عدنان قبل الإسلام» مسألة فنية خالصة، فالرواة مجمعون[٧] على أن قبائل عدنان لم تكن متحدة اللغة ولا متفقة اللهجة قبل أن يظهر

[٥] «طبقات ابن سلام» طبعة ليدن ص١٣. و«العمدة» طبعة القاهرة ج١ ص٥٤.

[٦] صفحة ١٢٦ الطبعة الثانية.

[٧] انظر «المزهر» للسيوطي؛ النوع التاسع إلى آخر النوع الثالث عشر ص٩١–١١٧ ج١ طبعة القاهرة ١٢٨٢هـ.

الإسلام فيقارب بين اللغات المختلفة ويزيل كثيرًا من تباين اللهجات، وكان من المعقول أن تختلف لغات العرب العدنانية وتتباين لهجاتهم قبل ظهور الإسلام، ولا سيما إذا صحت النظرية التي أشرنا إليها آنفًا وهي نظرية العزلة العربية، وثبت أن العرب كانوا متقاطعين متنابذين، وأنه لم يكن بينهم من أسباب المواصلات المادية والمعنوية ما يمكِّن من توحيد اللهجات.

فإذا صح هذا كله كان من المعقول جدًّا أن تكون لكل قبيلة من هذه القبائل العدنانية لغتها ولهجتها ومذهبها في الكلام، وأن يظهر اختلاف اللغات وتباين اللهجات في شعر هذه القبائل الذي قيل قبل أن يفرض القرآن على العرب لغة واحدة ولهجات متقاربة، ولكننا لا نرى شيئًا من ذلك في الشعر العربي الجاهلي، فأنت تستطيع أن تقرأ هذه المطولات أو المعلقات التي يتخذها أنصار القديم نموذجًا للشعر الجاهلي الصحيح، فسترى أن فيها مطولة لامرئ القيس وهو من كندة أي من قحطان، وأخرى لزهير، وأخرى لعنترة، وثالثة للبيد، وكلهم من قيس، ثم قصيدة لطرفة، وقصيدة لعمرو بن كلثوم، وقصيدة أخرى للحارث بن حلزة وكلهم من ربيعة.

تستطيع أن تقرأ هذه القصائد السبع دون أن تشعر فيها بشيء يشبه أن يكون اختلافًا في اللهجة أو تباعدًا في اللغة أو تباينًا في مذهب الكلام: البحر العروضي هو هو، وقواعد القافية هي هي، والألفاظ مستعملة في معانيها كما تجدها عند شعراء المسلمين، والمذهب الشعري هو هو.

كل شيء في هذه المطولات يدل على أن اختلاف القبائل لم يؤثر في شعر الشعراء تأثيرًا ما، فنحن بين اثنتين: إما أن نؤمن بأنه لم يكن هناك اختلاف بين القبائل العربية من عدنان وقحطان لا في اللغة ولا في اللهجة ولا في المذهب الكلامي، وإما أن نعترف بأن هذا الشعر لم يصدر عن هذه القبائل وإنما حُمل عليها بعد الإسلام حملًا. ونحن إلى الثانية أميل منا إلى الأولى؛ فالبرهان القاطع قائم على أن اختلاف اللغة واللهجة كان حقيقة واقعة بالقياس إلى عدنان وقحطان، يعترف القدماء أنفسهم بذلك كما رأيت أبا عمرو بن العلاء، ويثبته البحث الحديث.

وهناك شيء بعيد الأثر لو أن لدينا أو لدى غيرنا من الوقت ما يمكننا من استقصائه وتفصيل القول فيه، وهو أن القرآن الذي تُلي بلغة واحدة ولهجة واحدة هي لغة قريش ولهجتها، لم يكد يتناوله القراء من القبائل المختلفة حتى كثرت قراءاته

وتعددت اللهجات[8] فيه وتباينت تباينًا كثيرًا، جد القراء والعلماء المتأخرون في ضبطه وتحقيقه وأقاموا له علمًا أو علومًا خاصة. ولسنا نشير هنا إلى هذه القراءات التي تختلف فيما بينها اختلافًا كثيرًا في ضبط الحركات سواء أكانت حركات بناء أو حركات إعراب، لسنا نشير إلى اختلاف القراء في نصب «الطير» في الآية: ﴿يَا جِبَالُ أَوِّبِي مَعَهُ وَالطَّيْرَ﴾ أو رفعها، ولا إلى اختلافهم في ضم الفاء أو فتحها في الآية: ﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ﴾، ولا إلى اختلافهم في ضم الحاء أو كسرها في الآية: ﴿وَيَقُولُونَ حِجْرًا مَّحْجُورًا﴾، ولا إلى اختلافهم في بناء الفعل للمجهول أو للمعلوم في الآية: ﴿غُلِبَتِ الرُّومُ * فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُم مِّن بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ﴾. لا نشير إلى هذا النحو من اختلاف الروايات في القرآن، فتلك مسألة معضلة نعرض لها ولما ينشأ عنها من النتائج إذا أُتيح لنا أن ندرس تاريخ القرآن. إنما نُشير إلى اختلاف آخر في القراءات يقبله العقل، ويسيغه النقل، وتقتضيه ضرورة اختلاف اللهجات بين قبائل العرب التي لم تستطع أن تغير حناجرها وألسنتها وشفاهها لتقرأ القرآن كما كان يتلوه النبي وعشيرته من قريش، فقرأته كما كانت تتكلم؛ فأمالت حيث لم تكن تميل قريش، ومدت حيث لم تكن تمد، وقصرت حيث لم تكن تقصر، وسكنت حيث لم تكن تسكن، وأدغمت أو أخفت أو نقلت حيث لم تكن تدغم ولا تخفي ولا تنقل.

وهنا وقفة لا بد منها، ذلك أن قومًا من رجال الدين فهموا أن هذه القراءات السبع متواترة عن النبي نزل بها جبريل على قلبه، فمنكرها كافر في غير شك ولا ريبة، ولم يوفقوا لدليل يستدلون به على ما يقولون سوى ما رُوي في الصحيح من قوله عليه الصلاة والسلام: «أُنزل القرآن على سبعة أحرف.»

والحق أن ليست هذه القراءات السبع من الوحي في قليل ولا كثير، وليس منكرها كافرًا ولا فاسقًا ولا مغتمزًا في دينه، وإنما هي قراءات مصدرها اللهجات واختلافها، للناس أن يجادلوا فيها وأن ينكروا بعضها ويقبلوا بعضها، وقد جادلوا فيها بالفعل وتماروا وخطأ فيها بعضهم بعضًا، ولم نعرف أن أحدًا من المسلمين كفر أحدًا لشيء

[8] انظر «الإتقان» للسيوطي جزء ١ صفحة ٥٩ طبعة القاهرة ١٢٧٩هـ.

من هذا، وليست هذه القراءات بالأحرف السبعة التي أُنزل عليها القرآن،[٩] وإنما هي شيء وهذه الأحرف شيء آخر، فالأحرف: جمع حرف، والحرف: اللغة، فمعنى أُنزل القرآن على سبعة أحرف أنه أُنزل على سبع لغات مختلفة في لفظها ومادتها، يُفسر ذلك القول ابن مسعود: إنما هو كقولك هلم وتعال وأقبل، ويفسر ذلك قول أنس في الآية: «إن ناشئة الليل هي أشد وطأ وأصوب قيلًا» أصوب وأقوم وأهدى واحد، ويفسر ذلك قراءة ابن مسعود: «هل ينظرون إلا زقية واحدة» مكان ﴿مَا يَنظُرُونَ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً﴾.

الأحرف إذن اللغات التي تختلف فيما بينها لفظًا ومادة، فأما هذه القراءات التي تختلف في القصر والمد وفي الحركة والسكون وفي النقل والإثبات وفي حركات الإعراب، فليست من الأحرف في شيء؛ لأنها اختلاف في الصورة والشكل لا في المادة واللفظ، وقد اتفق المسلمون على أن القرآن أُنزل على سبعة أحرف؛ أي على سبع لغات مختلفة في ألفاظها ومادتها، واتفق المسلمون على أن أصحاب النبي تماروا في هذه الأحرف والنبي بين أظهرهم، فنهاهم عن ذلك وألح في نهيهم، فلما تُوفي النبي استمر أصحابه يقرءون القرآن على هذه الأحرف السبعة، كلٌّ يقرئ على الحرف الذي سمعه من النبي؛ فاشتد الخلاف والمراء في ذلك حتى كادت الفتنة تقع بين الناس ولا سيما في جيوش المسلمين التي كانت تغزو وترابط في الثغور بعيدة عن مهبط الوحي ومستقر الخلافة، فرُفع الأمر إلى عثمان، فجزع له وأشفق أن يقع بين المسلمين من الاختلاف في نص القرآن مثل ما وقع بين النصارى من الاختلاف في نص الإنجيل؛ فجمع لهم المصحف الإمام وأذاعه في الأمصار، وأمر بما عداه من المصاحف فمُحي محوًا.

وعلى هذا محيت من الأحرف السبعة ستة أحرف، ولم يبقَ إلا حرف واحد هو هذا الذي نقرؤه في مصحف عثمان، وهو حرف قريش، وهو الحرف الذي اختلفت لهجات القراء فيه: فمد بعضهم وقصر بعضهم؛ وفخم فريق ورقق فريق، ونقلت طائفة وأثبتت طائفة.

[٩] نقل السيوطي عن المزني المرسي هذه الجملة التي لا تخلو من خطر وفكاهة مضحكة محزنة معًا وهي: «وقد ظن كثير من العوام أن المراد بها — أي بالأحرف السبعة — القراءات السبع، وهو جهل قبيح.» «الإتقان» الجزء الأول صفحة ٦٢.

فأنت ترى أن هذه القراءات التي عرضنا لها إنما هي مظهر من مظاهر اختلاف اللهجات، وأن تلك القراءات التي أُنزل عليها القرآن إنما هي لغات مُحي منها ست وبقيت منها واحدة.

ولقد حاول بعض القراء والرواة أن يعينوا هذه اللغات التي أُنزل عليها القرآن فقالوا: خمس من عجز هوازن واثنتان لقريش وخزاعة. ولكن الثقات لم يقبلوا هذا النحو من الكلام وأعرضوا عنه إعراضًا، وربما كان من الحق علينا أن نثبت في هذا المكان النصوص التي تؤيد ما ذهبنا إليه وتبين أنَّا لم نتجاوز حدود الله ولم نُنكر القراءات المتواترة، وإنما هم قوم آخرون أضافوا إلى الوحي ما ليس منه واستنزلوا من السماء شيئًا لم ينزل من السماء.[١٠]

ولعل خير ما نستطيع أن نثبت من النصوص في هذا الموضوع ما قاله ورواه ابن جرير الطبري في تفسيره المعروف؛ قال: «قال أبو جعفر: فإن قال لنا قائل: فإذا كان تأويل قول النبي ﷺ: «أنزل القرآن على سبعة أحرف» عندك ما وصفت بما عليه استشهدت، فأوجدنا حرفًا في كتاب الله مقروءًا بسبع لغات فتحقق بذلك قولك، وإلا فإن لم تجد ذلك كذلك كان معلومًا بِعَدَمِكَهُ صحة قول من زعم أن تأويل ذلك أنه نزل بسبعة معان وهو الأمر، والنهي، والوعد، والوعيد، والجدل، والقصص، والمثل، وفساد قولك؛ أو تقول في ذلك إن الأحرف السبعة لغات في القرآن سبعة متفرقة في جميعه من لغات أحياء من قبائل العرب مختلفة الألسن، كما كان يقول بعض من لم يُمعن النظر في ذلك، فتصير بذلك إلى القول بما لا يجهل فساده ذو عقل ولا يلتبس خطؤه على ذي لب، وذلك أن الأخبار التي بها احتججت لتصحيح مقالتك في تأويل قول النبي ﷺ: «نزل القرآن على سبعة أحرف» هي الأخبار التي رويتها عن عمر بن الخطاب وعبد الله بن مسعود وأبي بن كعب رحمة الله عليهم، وعمن رويت ذلك عنه من أصحاب رسول الله ﷺ بأنهم تماروا في تلاوة بعض القرآن فاختلفوا في قراءته دون تأويله وأنكر بعض قراءة بعض مع دعوى كل قارئ منهم قراءة منها أن رسول الله ﷺ أقرأه ما

---

[١٠] لخص السيوطي في كتاب «الإتقان» آراء العلماء في معنى الحديث: «أنزل القرآن على سبعة أحرف»، في فصل يحسن برجال الدين من الأزهريين أن يقرءوه ويتدبروه؛ فقد يكون فهمه أيسر عليهم من فهم النصوص التي ننقلها عن الطبري؛ لأن السيوطي كان يكتب باللغة التي لا تزال تُفهم في الأزهر إن صدق ظننا. انظر «الإتقان» جزء ١ من صفحة ٥٦ إلى ٦٣.

قرأ بالصفة التي قرأ، ثم احتكموا إلى رسول الله ﷺ، فكان من حكم رسول الله ﷺ بينهم أن صوَّب قراءة كل قارئ منهم على خلافها قراءة أصحابه الذين نازعوه فيها، وأمر كل امرئ منهم أن يقرأ كما علم، حتى خالط قلب بعضهم الشك في الإسلام لما رأى من تصويب رسول الله ﷺ قراءة كل قارئ منهم على اختلافها، ثم جلاه الله عنه ببيان رسول الله ﷺ له أن القرآن أنزل على سبعة أحرف.

فإن كانت الأحرف السبعة التي نزل بها القرآن عندك كما قال هذا القائل متفرقة في القرآن مثبتة اليوم في مصاحف أهل الإسلام، فقد بطلت معاني الأخبار التي رويتها عمن رويتها عنه من أصحاب رسول الله ﷺ أنهم اختلفوا في قراءة سورة من القرآن فاختصموا إلى رسول الله ﷺ، فأمر كلًّا أن يقرأ كما علم؛ لأن الأحرف السبعة إذا كانت لغات متفرقة في جميع القرآن فغير موجب حرف من ذلك اختلافًا بين تاليه؛ لأن كل تال فإنما يتلو ذلك الحرف تلاوة واحدة على ما هو به في المصحف وما أنزل، وإذا كان ذلك بطل وجه اختلاف الذين رُوي عنهم أنهم اختلفوا في قراءة سورة، وفسد معنى أمر النبي ﷺ كل قارئ منهم أن يقرأه على ما علم؛ إذ كان لا معنى هنالك يوجب اختلافًا في لفظ ولا افتراقًا في معنى.

وكيف يجوز أن يكون هنالك اختلاف بين القوم والمعلم واحد والعلم واحد غير ذي أوجه؟! وفي صحة الخبر عن الذين رُوي عنهم الاختلاف في حروف القرآن على عهد رسول الله ﷺ فإنهم اختلفوا وتحاكموا إلى رسول الله ﷺ في ذلك على ما قد تقدم وصفناه أبين الدلالة على فساد القول بأن الأحرف السبعة إنما هي أحرف سبعة متفرقة في سور القرآن لا أنها لغات مختلفة في كلمة واحدة باتفاق المعاني. مع أن المتدبر إذا تدبر قول هذا القائل في تأويله قول النبي ﷺ: «أنزل القرآن على سبعة أحرف» وادعائه أن معنى ذلك أنها منبع لغات متفرقة في جميع القرآن ثم جمع بين قيله ذلك واعتلاله لقيله ذلك بالأخبار التي رويت عمن رُوي ذلك عنه من الصحابة والتابعين أنه قال هو بمنزلة قولك: تعال وهلم وأقبل، وأن بعضهم قال: هو بمنزلة قراءة عبد الله «إلا زقية» هي في قراءتنا ﴿إِلَّا صَيْحَةً﴾ وما أشبه ذلك من حججه، علم أن حججه مفسدة في ذلك مقالته، وأن مقالته فيه مضادة حججه؛ لأن الذي نزل به القرآن عنده إحدى القراءتين: إما صيحة وإما زقية، وإما تعال أو أقبل أو هلم، لا جميع ذلك؛ لأن كل لغة من اللغات السبع عنده، في كلمة أو حرف من القرآن غير الكلمة أو الحرف الذي فيه اللغة الأخرى، وإذا كان ذلك كذلك بطل اعتلاله لقوله بقول من قال: ذلك بمنزلة هلم وتعال وأقبل؛

لأن هذه الكلمات هي ألفاظ مختلفة يجمعها في التأويل معنى واحد؛ وقد أبطل قائل هذا القول الذي حكينا قوله اجتماع اللغات السبع في حرف واحد من القرآن؛ فقد تبين بذلك إفساد حجته لقوله بقوله، وإفساد قوله بحجته، فقيل له: ليس القول في ذلك بواحد من الوجهين اللذين وصفت، بل الأحرف السبعة التي أنزل الله بها القرآن هن لغات سبع في حرف واحد وكلمة واحدة باختلاف الألفاظ واتفاق المعاني كقول القائل: هلم وأقبل وتعال وإليَّ وقصدي ونحوي وقربي ونحو ذلك مما تختلف فيه الألفاظ بضروب من المنطق وتتفق فيه المعاني وإن اختلفت بالبيان به الألسن، كالذي روينا آنفًا عن رسول الله ﷺ وعمن روينا عنه من الصحابة أن ذلك بمنزلة قولك: هلم وتعال وأقبل وقوله: «ما ينظرون إلا زقية» و﴿إِلَّا صَيْحَةً﴾، فإن قال: ففي أي كتاب الله نجد حرفًا واحدًا مقروءًا بلغات سبع مختلفات الألفاظ متفقات المعنى فنسلم لك صحة ما ادعيت من التأويل في ذلك؟ قيل: إنا لم ندع أن ذلك موجود اليوم، وإنما أخبرنا أن معنى قول النبي ﷺ: «أنزل القرآن على سبعة أحرف» على نحو ما جاءت به الأخبار التي تقدم ذكرها وهو ما وصفنا دون ما ادعاه مخالفونا في ذلك للعلل التي قد بينا، فإن قال: فما بال الأحرف الأخر الستة غير موجودة إن كان الأمر في ذلك على ما وصفت وقد أقرأهن رسول الله ﷺ أصحابه وأمر بالقراءة بهن، وأنزلهن الله من عنده على نبيه ﷺ أنسخت فرفعت؟ فما الدلالة على نسخها ورفعها؟ أم نسيتهن الأمة؟ فذلك تضييع ما قد أُمروا بحفظه، أم ما القصة في ذلك؟ قيل له: لم تُنسخ فترفع، ولا ضيعتها الأمة وهي مأمورة بحفظها، ولكن الأمة أُمرت بحفظ القرآن وخُيرت في قراءته وحفظه بأي تلك الأحرف السبعة شاءت؛ كما أمرت إذا هي حنثت في يمين وهي موسرة، أن تكفر بأي الكفارات الثلاث شاءت: إما بعتق أو إطعام أو كسوة، فلو أجمع جميعها على التكفير بواحدة من الكفارات الثلاث دون حظرها التكفيرَ بأي الثلاث شاء المكفر كانت مصيبةً حكمَ اللهِ مؤديةً في ذلك الواجبَ عليها من حق الله.

فكذلك الأمة أُمرت بحفظ القرآن وقراءته وخُيرت في قراءته بأي الأحرف السبعة شاءت، فرأت، لعلة من العلل أوجبت عليها الثبات على حرف واحد، قراءته بحرف واحد ورفض القراءة بالأحرف الستة الباقية، ولم تحظر قراءته بجميع حروفه على قارئه بما أذن له في قراءته. فإن قال: وما العلة التي أوجبت عليها الثبات على حرف واحد دون سائر الأحرف الستة الباقية؟ قيل: حدثنا أحمد بن عبدة الضبي قال: حدثنا عبد العزيز بن محمد الدراوردي عن عمارة بن غزية عن ابن شهاب عن خارجة بن زيد بن ثابت

عن أبيه زيد قال: لما قُتل أصحاب رسول الله ﷺ باليمامة دخل عمر بن الخطاب على أبي بكر رحمه الله فقال: إن أصحاب رسول الله ﷺ باليمامة تهافتوا تهافت الفراش في النار، وإني أخشى ألا يشهدوا موطنًا إلا فعلوا ذلك حتى يقتلوا وهم حملة القرآن فيضيع القرآن ويُنسى، فلو جمعته وكتبته، فنفر منها أبو بكر وقال: أفعل ما لم يفعل رسول الله ﷺ، فتراجعا في ذلك، ثم أرسل أبو بكر إلى زيد بن ثابت، قال زيد: فدخلت عليه وعمر مُحْزَئِلٌ، فقال لي أبو بكر: إن هذا قد دعاني إلى أمر فأبيت عليه، وأنت كاتب الوحي، فإن تكن معه اتبعتكما، وإن توافقني لا أفعل، قال: فاقتص أبو بكر قول عمر وعمر ساكت، فنفرت من ذلك وقلت: نفعل ما لم يفعل رسول الله ﷺ، إلى أن قال عمر كلمة: وما عليكما لو فعلتما ذلك؟ قال: فذهبنا ننظر، فقلنا: لا شيء والله، ما علينا في ذلك شيء. قال زيد: فأمرني أبو بكر فكتبته في قطع الأدم وكسر الأكتاف والعسب، فلما هلك أبو بكر وكان عمر، كتب ذلك في صحيفة واحدة فكانت عنده، فلما هلك كانت الصحيفة عند حفصة زوج النبي ﷺ، ثم إن حذيفة بن اليمان قدم من غزوة كان غزاها في فرج أَرْمِينِيَةَ، فلم يدخل بيته حتى أتى عثمان بن عفان فقال: يا أمير المؤمنين، أدركِ الناس، فقال عثمان: وما ذاك؟ قال: غزوت فرج أَرْمِينِيَةَ، فحضرها أهل العراق وأهل الشام، فإذا أهل الشام يقرءون بقراءة أبي بن كعب فيأتون بما لم يسمع أهل العراق فتكفرهم أهل العراق، وإذا أهل العراق يقرءون بقراءة ابن مسعود فيأتون بما لم يسمع أهل الشام فتكفرهم أهل الشام؛ قال زيد: فأمرني عثمان بن عفان أن أكتب له مصحفًا، وقال: إني مدخل معك لبيبًا فصيحًا، فما اجتمعتما عليه فاكتباه، وما اختلفتما فيه فارفعاه إليَّ، فجعل معه أبان بن سعيد بن العاص.

قال: فلما بلغا ﴿إِنَّ آيَةَ مُلْكِهِ أَن يَأْتِيَكُمُ التَّابُوتُ﴾ قال زيد فقلت: «التابوه» وقال أبان بن سعيد: «التابوت»، فرفعنا ذلك إلى عثمان فكتب «التَّابُوتُ»، قال: فلما فرغت عرضته عرضة فلم أجد فيه هذه الآية: ﴿مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ﴾ إلى قوله: ﴿وَمَا بَدَّلُوا تَبْدِيلًا﴾، قال: فاستعرضت المهاجرين أسألهم عنها فلم أجدها عند أحد منهم، ثم استعرضت الأنصار أسألهم عنها فلم أجدها عند أحد منهم، حتى وجدتها عند خزيمة بن ثابت فكتبتها، ثم عرضته عرضة أخرى فلم أجد فيه هاتين الآيتين: ﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم﴾ إلى آخر السورة؛ فاستعرضت المهاجرين أسألهم عنها فلم أجدها عند أحد منهم، ثم استعرضت الأنصار أسألهم عنها فلم أجدها عند أحد منهم، حتى وجدتها مع رجل آخر

يُدعى خزيمة أيضًا، فأثبتها في آخر «براءة»، ولو تمت ثلاث آيات لجعلتها سورة على حدة، ثم عرضته عرضة أخرى فلم أجد فيه شيئًا. ثم أرسل عثمان إلى حفصة يسألها أن تعطية الصحيفة وحلف لها ليردنها إليها، فأعطته إياها، فعرض المصحف عليها فلم يختلفا في شيء فردها إليها، وطابت نفسه وأمر الناس أن يكتبوا مصاحف. فلما ماتت حفصة أرسل إلى عبد الله بن عمر في الصحيفة بعزمة فأعطاهم إياها فغسلت غسلًا.[١١]

وانظر إلى الطبري كيف يذود عن موقف عثمان بإزاء هذه الأحرف الستة التي محاها رحمة بالمسلمين وإشفاقًا عليهم أن يتورطوا في الخلاف والمراء فيما لا ينبغي فيه خلاف ولا مراء، ثم قال بعد كلام كثير قيم في هذا المعنى: «فإن قال بعض من ضعفت معرفته: وكيف جاز لهم ترك قراءة أقرأهموها رسول الله ﷺ وأمرهم بقراءتها؟ قيل: إن أمره إياهم بذلك لم يكن أمر إيجاب وفرض، وإنما كان أمر إباحة ورخصة؛ لأن القراءة بها لو كانت فرضًا عليهم لوجب أن يكون العلم بكل حرف من تلك الأحرف السبعة عند من يقوم بنقله الحجة ويقطع خبره العذر ويزيل الشك من قراءة الأمة. وفي تركهم نقل ذلك كذلك أوضح دليل على أنهم كانوا في القراءة بها مخيرين بعد أن يكون في نقله القرآن من الأمة من تجب بنقله الحجة ببعض تلك الأحرف السبعة، فإذا كان ذلك كذلك لم يكن القوم بتركهم نقل جميع القراءات السبع تاركين ما كان عليهم نقله، بل كان الواجب عليهم من الفعل ما فعلوا؛ إذ كان الذي فعلوا من ذلك كان هو النظر للإسلام وأهله، فكان القيام بفعل الواجب عليهم بهم أولى من فعل ما لو فعلوه كانوا إلى الجناية على الإسلام وأهله أقرب منهم إلى السلامة من ذلك.»[١٢]

وانظر إلى هذا النص الذي يقطع كل خصومة في هذه القراءات التي عرضنا لها، وقلنا: إن مصدرها اختلاف اللهجات، قال الطبري:

> فأما ما كان من اختلاف القراءة في رفع حرف وجره ونصبه وتسكين حرف وتحريكه ونقل حرف إلى آخر مع اتفاق الصورة فمن معنى قول النبي ﷺ: «أمرت أن أقرأ القرآن على سبعة أحرف» بمعزل؛ لأنه معلوم أنه لا حرف من حروف القرآن مما اختلفت القراءة في قراءته بهذا المعنى يوجب المراء به

[١١] «الطبري» ج١ ص١٨–٢١ طبع بولاق.

[١٢] «الطبري» ج١ ص٢٢.

كفر المماري به في قول أحد من علماء الأمة، وقد أوجب عليه الصلاة والسلام بالمراء فيه الكفر من الوجه الذي تنازع فيه المتنازعون إليه وتظاهرت عنه بذلك الرواية، على ما قد قدمنا ذكرها في أول هذا الكتاب.[١٣]

فلندع هذا الاستطراد، ولنمض فيما كنا فيه نقول: إن هذا النوع من اختلاف اللهجات له أثره الطبيعي اللازم في الشعر: في أوزانه وتقاطيعه وبحوره وقوافيه بوجه عام.

ولسنا نستطيع أن نفهم كيف استقامت أوزان الشعر وبحوره وقوافيه كما دونها الخليل لقبائل العرب كلها على ما كان بينها من تباين اللغات واختلاف اللهجات، وإذا لم يكن نظم القرآن، وهو ليس شعرًا ولا مقيدًا بما يتقيد به الشعر، قد استطاع أن يستقيم في الأداء لهذه القبائل، فكيف استطاع الشعر، وهو مقيد بما تعلم من القيود، أن يستقيم لها؟ وكيف لم تحدث هذه اللهجات المتباينة آثارها في وزن الشعر وتقطيعه الموسيقى؛ أي كيف لم توجد صلة واضحة بين هذا الاختلاف في اللهجة، وبين الأوزان الشعرية التي كانت تصطنعها القبائل؟

ستقول: ولكن اختلاف اللهجات كان قائمًا بعد القرآن، وليس من شك في أن قبائل العرب على اختلافها قد تعاطت الشعر بعد الإسلام ولم يظهر فيه اختلاف اللهجات، فكما استقامت بحوره وأوزانه على هذا الاختلاف بعد الإسلام، فليس ما يمنع أن تكون قد استقامت عليه في العصر الجاهلي.

ولست أُنكر أن اختلاف اللهجات كان حقيقة واقعة بعد الإسلام، ولست أُنكر أن الشعر قد استقام للقبائل كلها رغم هذا الاختلاف، ولكني أظن أنك تنسى شيئًا يحسن ألا تنساه، وهو أن القبائل بعد الإسلام قد اتخذت للأدب لغة غير لغتها، وتقيدت للأدب بقيود لم تكن لتتقيد بها لو كتبت أو شعرت في لغتها الخاصة؛ أي أن الإسلام قد فرض على العرب جميعًا لغة عامة واحدة هي لغة قريش. فليس غريبًا أن تتقيد هذه القبائل بهذه اللغة الجديدة في شعرها ونثرها، في أدبها بوجه عام، فلم يكن التميمي أو القيسي حين يقول الشعر في الإسلام يقوله بلغة تميم أو قيس ولهجتها، إنما كان يقوله بلغة قريش ولهجتها. ومثل ذلك واضح في غير اللغة العربية من اللغات القديمة والحديثة؛

[١٣] «الطبري» ج١ ص٢٣.

كان للدوريين من اليونان شعرهم الدوري وأوزانهم الدورية، وكان لليونيين شعرهم اليوني وأوزانهم اليونية. ثم لما ظهرت أثينا على البلاد اليونانية عامة ذاع الشعر اليوني والأوزان اليونية والنثر الأتيكي. وأصبح الدوريون إذا نظموا أو نثروا يصطنعون ما كان يصطنع في أثينا من مناهج النظم والنثر، ويصطنعون اللغة اليونية التي هذبها مذهب الأثينيين في الكلام؛ فهم كانوا يعدلون عن لغتهم ولهجاتهم وأوزانهم وأساليبهم إلى لغة الأثينيين ولهجتهم وأوزانهم وأساليبهم.[١٤] وكذلك فعل العرب بعد الإسلام: عدلوا في لغتهم الأدبية عن كل ما كانت تمتاز به لغتهم ولهجتهم الخاصة إلى لغة القرآن ولهجتها. والأمر كذلك في الأمم الحديثة الكبرى ذات الأقاليم المتنائية والأطراف المتباعدة والتكوين الجنسي المعقد. ولست أضرب لذلك إلا مثلًا واحدًا حيًّا هو فرنسا، ففي فرنسا إلى جانب اللغة الفرنسية لغات إقليمية لها نحوها ولها قوامها الخاص ولها شعرها؛ ومع ذلك فأهل الأقاليم إذا أرادوا أن يظهروا آثارًا أدبية أو علمية قيمة يعدلون عن لغتهم الإقليمية إلى اللغة الفرنسية، وقليل جدًّا من بينهم من يذهب مذهب «ميسترال» فيكتب في لغته الإقليمية الخاصة.

وأنا أشعر بالحاجة إلى أن أضرب مثلًا آخر قد يدهش له الذين يدرسون الأدب العربي؛ لأنهم لم يتعودوا مثله من الباحثين عن تاريخ الأدب، ذلك أن في لغتنا المصرية لهجات مختلفة وأنحاء متباينة من أنحاء القول، فلأهل مصر العليا لهجاتهم، ولأهل مصر الوسطى لهجاتهم، ولأهل القاهرة لهجتهم، ولأهل مصر السفلي لهجاتهم، وهناك اتفاق مطرد بين هذه اللهجات وبين ما للمصريين من شعر في لغتهم العامية، فأهل مصر العليا يصطنعون أوزانًا لا يصطنعها أهل القاهرة ولا أهل الدلتا، وهؤلاء يصطنعون أوزانًا لا يصطنعها أهل مصر العليا، وهذا ملائم لطبيعة الأشياء، فما كان للشعر أن يخرج عما ألف أصحابه من لغة ولهجة في الكلام، ومع هذا كله فنحن حين ننظم الشعر الأدبي أو نكتب النثر الأدبي والعلمي نعدل عن لغتنا ولهجتنا الإقليمية إلى هذه اللغة واللهجة التي عدل إليها العرب بعد الإسلام، وهي لغة قريش ولهجة قريش؛ أي لغة القرآن ولهجته.

[١٤] انظر «تاريخ الآداب اليونانية» تأليف ألفريد كروازيه وموريس كروازيه الجزء الأول صفحة ٣٤ إلى ٥٠.

فالمسألة إذن هي أن نعلم: أسادت لغة قريش ولهجتها في البلاد العربية وأخضعت العرب لسلطانها في الشعر والنثر قبل الإسلام أم بعده؟ أما نحن فنتوسط ونقول: إنها سادت قبيل الإسلام حين عظم شأن قريش وحين أخذت مكة تستحيل إلى وحدة سياسية مستقلة مقاومة للسياسية الأجنبية التي كانت تتسلط على أطراف البلاد العربية، ولكن سيادة لغة قريش قبيل الإسلام لم تكن شيئًا يُذكر ولم تكد تتجاوز الحجاز، فلما جاء الإسلام عمت هذه السيادة وسار سلطان اللغة واللهجة مع السلطان الديني والسياسي جنبًا لجنب.

وإذن فنحن إذا استطعنا أن نفسر اتفاق اللغة واللهجة في شعر أولئك الذين عاصروا النبي من أهل الحجاز، فلن نستطيع أن نفسره في شعر الذين لم يعاصروه أو لم يجاوروه.

أما أن هذه اللغة العربية الفصحى التي نجدها في القرآن والحديث وما وصل إلينا من النصوص المعاصرة للنبي وأصحابه لغة قريش، فما نرى أنه يحتمل شكًّا أو جدالًا؛ فقد أجمع العرب على ذلك بعد الإسلام، واتفقت كلمة علمائهم ورواتهم ومحدثيهم ومفسريهم على أن القرآن نزل بلغة قريش، أو قل: على أن هذا الحرف الذي بقي لنا من الأحرف السبعة إنما هو حرف قريش.[١٥] وقد يكون من الكلف والتحذق أن يجمع العرب كافة على أن لغة القرآن هي لغة قريش، وألا يظهر في العصر الإسلامي الأول ولا في أيام بني أمية ولا في أيام بني العباس من ينكر هذا أو يجادل فيه رغم ما كان من الشعوبية الأعجمية ومن الشعوبية الحميرية ومن الخصومات السياسية بين قريش وغيرها من قبائل مضر، ثم يزعم زاعم أن هذه اللغة ليست لغة قريش، وإنما هي لغة قبيلة أخرى مهما تكن هذه القبيلة.

والواقع أن لدينا نصوصًا صحيحة تمثل لغتين مختلفتين كانتا شائعتين في بلاد العرب: إحداهما لغة الجنوب التي أشرنا إليها وأثبتنا بعض نصوصها، والثانية لغة الشمال. وأقدم النصوص الصحيحة التي عندنا من هذه اللغة والتي لا تقبل صحتها شكًّا ولا ريبة إنما هو القرآن، فنحن مضطرون أمام هذا الإجماع من جهة، وأمام قرشية النبي من جهة أخرى، وأمام نزول القرآن في قريش من جهة ثالثة، وأمام فهم

[١٥] انظر الفصول التي أشرنا إليها من كتاب «المزهر» آنفًا.

قريش للفظ القرآن في غير مشقة ولا عنف من جهة رابعة، وأمام اتفاق القرآن في اللغة واللهجة مع ما صح من حديث النبي القرشي ومن الرواية عن أصحابه القرشيين من جهة خامسة، إلى أن نسلم بأن لغة القرآن إنما هي لغة قريش.

ستقول: ولكن هذه اللغة قد كانت تفهم في غير قريش من قبائل الحجاز ونجد، ومن هذه القبائل المضرى كقيس وتميم، ومنها اليمني كخزاعة والأوس والخزرج، بل منها قبائل لم تكن عربية بوجه من الوجوه وهي هذه اليهودية التي كانت تستعمر شمال الحجاز. ولكنك تعرف رأينا في النسب وفي انتماء هذه القبائل إلى اليمن أو إلى مضر، ومع هذا فقد قلنا: إن لغة قريش سادت قبيل الإسلام، ونحن إن فكرنا عرفنا أن سيادة اللغات إنما تتصل عادة بالسيادة السياسية والاقتصادية، فلنبحث عن البيئات الممتازة من الوجهة السياسية والاقتصادية في شمال البلاد العربية قبيل الإسلام.

الحق أننا لا نستطيع أن نفكر في هذه السيادة الفارسية في الحيرة أو هذه السيادة الرومية في أطراف الشام؛ فقد كانت هناك أسر عربية تُمثل هذه السيادة، وكانت لهذه الأسر ضروب من السلطان. ولكن هذه الأسر لم تكن فيما يظهر حجازية، ولم تكن بيئاتها بيئات عربية خالصة، إنما كانت بيئات مختلطة أقرب إلى الأعجمية منها إلى أي شيء آخر. فلم تبقَ إلا بيئات أربع: بيئة كندية في نجد؛ ولكن هذه البيئة كانت يمنية إن صح ما زعم الرواة والمؤرخون، وسيادتهم لم تطل ولم يكن لها من الضخامة ما يمكنها من أن تسلط سلطانها السياسي والاقتصادي والديني على شمال البلاد العربية. وبيئة أخرى قرشية في مكة، كان لها سلطان سياسي حقيقي، ولكنه قوي في مكة وما حولها. وهذا السلطان السياسي كان يعتز بسلطان اقتصادي عظيم؛ فقد كان مقدار عظيم جدًّا من التجارة في يد قريش، وكان هذا السلطان يعتز بسلطان ديني قوي مصدره الكعبة التي كان يحج إليها أهل الحجاز وغير أهل الحجاز من عرب الشمال. فقد اجتمع لقريش إذن سلطان سياسي واقتصادي وديني، وأخلق بمن تجتمع له هذه السلطات أن يفرض لغته على من حوله من أهل البادية. وبيئة ثالثة هي بيئة الطائف، كان لها شيء من السلطان الاقتصادي ولكنها لم تكن تداني البيئة المكية. وبيئة رابعة في شمال الحجاز، هي هذه البيئة العربية اليهودية في يثرب وما حولها، ولكنا نظن أن أحدًا لا يفكر في أن يقول: إن هذه اللغة العربية الفصحى كانت لغة هؤلاء الناس من اليهود أو من الأوس والخزرج فضلًا عن أن هذه البيئة على ثروتها وقوتها لم تكن تداني قريشًا فيما كان لها من سلطان.

لغة قريش إذن هي هذه اللغة العربية الفصحى، فرضت على قبائل الحجاز فرضًا لا يعتمد على السيف وإنما يعتمد على المنفعة وتبادل الحاجات الدينية والسياسية والاقتصادية. وكانت هذه الأسواق التي يُشار إليها في كتب الأدب، كما كان الحج، وسيلة من وسائل السيادة للغة قريش.

ولكن ما أصل لغة قريش؟ وكيف نشأت؟ وكيف تطورت في لفظها ومادتها وآدابها حتى انتهت إلى هذا الشكل الذي نراه في القرآن؟ كل هذه مسائل لا سبيل إلى الإجابة عليها الآن، فنحن لا نعرف أكثر من أن هذه اللغة لغة سامية تتصل بهذه اللغات الكثيرة التي كانت شائعة في هذا القسم من آسيا، ونحن نكاد نيأس من الوصول في يوم من الأيام إلى تاريخ علمي محقق لهذه اللغة قبل ظهور الإسلام، وكيف والقرآن أقدم نص صحيح وصل إلينا في هذه اللغة، ونحن نرى اللغة فيه كاملة متقنة تامة التكوين قد تجاوزت الوجود الطبيعي إلى هذا الوجود الفني الراقي الذي يظهر في الآداب!

ونظن أنَّا في غير حاجة إلى أن نقف عند هذا الاعتراض السخيف الذي لج فيه بعض أنصار القديم، فأخذ يسألنا: كيف فرض الإسلام لغة قريش على العرب ومتى صدر «المرسوم» بفرض هذه اللغة؟ فإيراد هذا الاعتراض في نفسه أوضح دليل على أن صاحبه أبعد الناس من الفقه بطبائع الأشياء، فقد فرض الإسلام لغة قريش على أمم لم تكن من قريش في شيء، فأخلق به أن يفرضها على قبائل كانت تتصل بقريش اتصالًا قويًّا. وقبل أن يفرض الإسلام لغة قريش على المسلمين فرضت روما لغتها على ما حولها من الأرض، ثم على إيطاليا، ثم على الإمبراطورية الرومانية الغربية كلها، ومن قبل ذلك فرض اليونان لغتهم على الشرق كله، ومن بعد ذلك فرضت الأمم الحديثة وما زالت تفرض لغاتها على أقطار من الأرض.

ولننتقل إلى مسألة أخرى ليست أقلَّ من هذا خطرًا، وإن كان أنصار القديم سيجدون في فهمها شيئًا من العسر والمشقة؛ لأنهم لم يتعودوا مثل هذه الريبة في البحث العلمي، وهي أنَّا نلاحظ أن العلماء قد اتخذوا هذا الشعر الجاهلي مادة للاستشهاد على ألفاظ القرآن والحديث ونحوهما ومذاهبهما الكلامية. ومن الغريب أنهم لا يكادون يجدون في ذلك مشقة ولا عسرًا، حتى إنك لتحس كأن هذا الشعر الجاهلي إنما قدَّ على قدِّ القرآن والحديث كما يقد الثوب على قد لابسه لا يزيد ولا ينقص عما أراد طولًا وسعة. إذن فنحن نجهر بأن هذا ليس من طبيعة الأشياء، وأن هذه الدقة في الموازاة بين القرآن والحديث والشعر الجاهلي لا ينبغي أن تحمل على الاطمئنان إلا الذين رُزقوا

حظًّا من السذاجة لم يُتح لنا مثله. إنما يجب أن تحملنا هذه الدقة في الموازاة على الشك والحيرة، وعلى أن نسأل أنفسنا: أليس يمكن ألا تكون هذه الدقة في الموازاة نتيجة من نتائج المصادفة، وإنما هي شيء تُكلف وطُلب وأنفق فيه أصحابه بياض الأيام وسواد الليالي؟ يجب أن نكون على حظ عظيم جدًّا من السذاجة لنصدق أن فلانًا أقبل على ابن عباس وقد أعد له طائفة من المسائل[16] تتجاوز المائتين حول لغة القرآن، فأخذ يلقي عليه المسألة، فإذا أجاب عليها سأله: وهل تعرف العرب ذلك في أشعارها؟ فيقول: نعم؛ قال امرؤ القيس أو قال عنترة أو قال غيرهما من الشعراء ... وينشد بيتًا لا تشك إن كنت من أهل الفقه في أنه إنما وُضع ليثبت صحة اللفظ الذي يستشهد عليه من ألفاظ القرآن.

وهنا نمس أمرًا من هذه الأمور التي سيغضب لها أنصار الأدب القديم، ولكننا سنمضي في طريقنا كما بدأنا لا مواربين ولا مخادعين: أليس من الممكن أن تكون قصة ابن عباس ونافع بن الأزرق قد وُضعت في تكلف وتصنع لغرض من هذه الأغراض المختلفة التي كانت تدعو إلى وضع الكلام ونحله؛ لإثبات أن ألفاظ القرآن كلها مطابقة للفصيح من لغة العرب، أو لإثبات أن عبد الله بن عباس كان من أقدر الناس على تأويل القرآن وتفسيره ومن أحفظهم لكلام العرب الجاهليين؟ وأنت تعلم أن ذاكرة ابن عباس كانت مضرب المثل في القرن الثاني والثالث للهجرة، وأنت تذكر قصته مع نافع بن الأزرق هذا، وعمر بن أبي ربيعة حين أنشده:

أمن آل نعم أنت غاد فمبكر

وأنت تعلم أن عبد الله بن عباس كان له مولى أخذ عنه العلم ونقله إلى الناس ودس على مولاه شيئًا كثيرًا؛ وهو: عكرمة.[17] وأنت تعلم أن إثبات هذا الحفظ الكثير

[16] انظر كتاب «الكامل» للمبرد فقد أورد فيه أبو العباس مقدارًا حسنًا من هذه المسائل التي عرضها نافع على ابن عباس، والمبرد يروي أكثر هذه المسائل عن أبي عبيدة معمر بن المثنى وينتهي السند إلى عكرمة. «الكامل» صفحة ٥٤٢ إلى ٥٧٢ طبعة ليبزج.

[17] قال سعيد بن جبير: لو كف عنهم عكرمة من حديثه لشُدت إليه المطايا. وقال طاوس: لو أن مولى ابن عباس هذا اتقى الله وكف من حديثه لشُدت إليه المطايا. «طبقات ابن سعد» الجزء الثاني القسم الثاني صفحة ١٣٣.

لعبد الله بن عباس لم يكن يخلو من فائدة سياسية؛ لأن ابن عباس روى أشياء كثيرة تنفع الشيعة، ولأن ابن عباس أجاب نافع بن الأزرق حين قال له: ما رأيت أحفظ منك يا ابن عباس، بقوله: ما رأيت أحفظ من علي. وأنت تعلم أن هنا حديثًا ترويه الشيعة يجعل النبي مدينة العلم، ويجعل عليًّا بابها.

بل أليس يمكن أن تكون قصة ابن عباس هذه وقد وُضعت في سذاجة وسهولة ويسر لا لشيء إلا لهذا الغرض التعليمي اليسير، وهو أن يسمع الطالب لفظًا من ألفاظ القرآن ويجد الشاهد عليه من غير مشقة ولا عناء؟ أراد أحد العلماء أن يُفسر طائفة من ألفاظ القرآن، فوضع هذه القصة واتخذها سبيلًا إلى ما أراد. ولعل لهذه القصة أصلًا يسيرًا جدًّا، لعل نافعًا سأل ابن عباس عن مسائل قليلة، فزاد فيها هذا العالم ومدها حتى أصبحت رسالة مستقلة يتداولها الناس.

وهذا النحو من التكلف والنحل للأغراض التعليمية الصرفة كان شائعًا في العصر العباسي، ولا سيما في القرن الثالث والرابع. ولست أريد أن أطيل ولا أن أتعمق في إثبات هذا، إنما أحيلك إلى كتاب «الأمالي» لأبي علي القالي، وإلى ما يشبهه من الكتب، فسترى طائفة من الأحاجي والأوصاف تُنسب إلى الأعراب رجالًا ونساء شبابًا وشيبًا، وسترى[١٨] بنات خمسًا اجتمعن وتواصفن أفراس آبائهن، فتقول كل واحدة منهن في فرس أبيها كلامًا غريبًا ومسجوعًا يأخذه أهل السذاجة على أنه قد قيل حقًّا، في حين أنه لم يُقل، وإنما كتبه معلم يُريد أن يحفظ تلاميذه أوصاف الخيل وما يقال فيها، أو عالم يريد أن يتفيهق ويظهر كثرة ما وعى من العلم. وقل مثل ذلك في بنات[١٩] اجتمعن وتواصفن المثل الأعلى للزوج الذي تطمع فيه كل واحدة منهن، فأخذن يقلن كلامًا غريبًا مسجوعًا في وصف الرجولة والفتوة والتعريض أو التلميح إلى ما تحب المرأة من الرجل.

ومثل هذا كثير شعرًا ونثرًا وسجعًا، نجده في «الأمالي» و«العقد الفريد» و«ديوان المعاني» لأبي هلال وغيرها من الكتب. وأكاد أعتقد أن هذا النحو من النحل هو أصل المقامات وما يشبهها من هذا النوع من أنواع الإنشاء.

---

[١٨] «الأمالي» الجزء الأول الطبعة الثانية صفحة ١٨٧ وما يليها.

[١٩] كتاب «الأمالي» الطبعة الثانية صفحة ١٦ وانظر أيضًا صفحة ٨٠ وما يليها فسترى قصة أبلغ في إثبات ما نريد؛ لأن النسوة اللاتي يتكلمن فيها حميريات يسجعن اللغة الفصحى سجعًا عباسيًّا.

ولكني بعدت عن الموضوع فيما يظهر، فلأعد إليه لأقول ما كنت أقول منذ حين، وهو أن من الحق علينا لأنفسنا وللعلم أن نسأل: أليس هذا الشعر الجاهلي الذي ثبت أنه لا يمثل حياة العرب الجاهليين ولا عقليتهم ولا دياناتهم ولا حضاراتهم، بل لا يمثل لغتهم؛ أليس هذا الشعر قد وُضع وضعًا وحُمل على أصحابه حملًا بعد الإسلام؟ أما أنا فلا أكاد أشك الآن في هذا. ولكننا محتاجون بعد أن ثبتت لنا هذه النظرية أن نتبين الأسباب المختلفة التي حملت الناس على وضع الشعر والنثر ونحلهما بعد الإسلام.

الكتاب الثالث

أسباب نحل الشعر

(١) ليس النحل مقصورًا على العرب

يجب أن يتعود الباحث درس تاريخ الأمم القديمة التي قُدر لها أن تقوم بشيء من جلائل الأعمال، وما اعترض حياتها من الصعاب والمحن وألوان الخطوب والصروف، ليفهم تاريخ الأمة العربية على وجهه، ويرد كل شيء فيه إلى أصله. وإذا كان هناك شيء يؤخذ على الذين كتبوا تاريخ العرب وآدابهم فلم يوفقوا للحق فيه، فهو أنهم لم يلموا إلمامًا كافيًا بتاريخ هذه الأمم القديمة، أو لم يخطر لهم أن يقارنوا بين الأمة العربية والأمم التي خلت من قبلها؛ وإنما نظروا إلى هذه الأمة العربية كأنها أمة فذة لم تعرف أحدًا ولم يعرفها أحد، لم تشبه أحدًا ولم يشبهها أحد، لم تُؤثر في أحد ولم يُؤثر فيها أحد، قبل قيام الحضارة العربية وانبساط سلطانها على العالم القديم.

والحق أنهم لو درسوا تاريخ هذه الأمم القديمة وقارنوا بينه وبين تاريخ العرب لتغير رأيهم في الأمة العربية، ولتغير بذلك تاريخ العرب أنفسهم. ولست أذكر من هذه الأمم القديمة إلا أمتين اثنتين: الأمة اليونانية والأمة الرومانية؛ فقد قُدر لهاتين الأمتين في العصور القديمة مثل ما قُدر للأمة العربية في العصور الوسطى: كلتاهما تحضرت بعد بداوة، وكلتاهما خضعت في حياتها الداخلية لهذه الصروف السياسية المختلفة، وكلتاهما انتهت إلى نوع من التكوين السياسي دفعها إلى أن تتجاوز موطنها الخاص وتغير على البلاد المجاورة وتبسط سلطانها على الأرض، وكلتاهما لم تبسط سلطانها على الأرض عبثًا؛ وإنما نفعت وانتفعت وتركت للإنسانية تراثًا قيمًا لا تزال تنتفع به إلى الآن؛ ترك اليونان فلسفة وأدبًا، وترك الرومان تشريعًا ونظامًا.

وكذلك كان شأن الأمة العربية، تحضرت كما تحضر اليونان والرومان بعد بداوة، وتأثرت كما تأثر اليونان والرومان بصروف سياسية مختلفة، وانتهى بها تكوينها

السياسي إلى مثل ما انتهى التكوين السياسي لليونان والرومان إليه من تجاوز الحدود الطبيعية وبسط السلطان على الأرض، وتركت كما ترك اليونان والرومان للإنسانية تراثًا قيمًا خالدًا فيه أدب وعلم ودين. وليس من العجيب في شيء أن تكون العوارض التي عرضت لحياة العرب على اختلاف فروعها مشبهة للعوارض التي عرضت لحياة اليونان والرومان من وجوه كثيرة.

وفي الحق أن التفكير الهادئ في حياة هذه الأمم الثلاث ينتهي بنا إلى نتائج متشابهة — إن لم نقل: متحدة — ولِمَ لا! أليست هذه الإشارة التي قدمناها إلى ما بين هذه الأمم الثلاث من شبه، تكفي لتحملك على أن تفكر في أن مؤثرات واحدة أو متقاربة قد أثرت في حياة هذه الأمم فانتهت إلى نتائج واحدة أو متقاربة؟

ولسنا نريد أن نترك الموضوع الذي نحن بإزائه للبحث عما يمكن أن يكون من اتفاق أو افتراق بين العرب واليونان والرومان؛ فنحن لم نكتب لهذا. وإنما نريد أن نقول: إن هذه الظاهرة الأدبية التي نحاول أن ندرسها في هذا الكتاب والتي يجزع لها أنصار القديم جزعًا شديدًا، ليست مقصورة على الأمة العربية، وإنما تتجاوزها إلى غيرها من الأمم القديمة، ولا سيما هاتين الأمتين الخالدتين. فلن تكون الأمة العربية أول أمة نُحل فيها الشعر نحلًا وحُمل على قدمائها كذبًا وزورًا. وإنما نُحل الشعر في الأمة اليونانية والأمة الرومانية من قبل وحُمل على القدماء من شعرائهما، وانخدع به الناس وآمنوا له. ونشأت عن هذا الانخداع والإيمان سنة أدبية توارثها الناس مطمئنين إليها؛ حتى كان العصر الحديث وحتى استطاع النقاد من أصحاب التاريخ والأدب واللغة والفلسفة أن يردوا الأشياء إلى أصولها ما استطاعوا إلى ذلك سبيلًا.

وأنت تعلم أن حركة النقد هذه بالقياس إلى اليونان والرومان لم تنته بعدُ، وأنها لن تنتهي غدًا ولا بعد غد. وأنت تعلم أنها قد وصلت إلى نتائج غيرت تغييرًا تامًّا ما كان معروفًا متوارثًا من تاريخ هاتين الأمتين وآدابهما. وأنت إذا فكرت فستوافقني على أن منشأ هذه الحركة النقدية إنما هو في حقيقة الأمر تأثر الباحثين في الأدب والتاريخ بهذا المنهج الذي دعوت إليه في أول هذا الكتاب، وهو منهج «ديكارت» الفلسفي.

وسواء رضينا أو كرهنا فلا بد من أن نتأثر بهذا المنهج في بحثنا العلمي والأدبي كما تأثر من قبلنا به أهل الغرب. ولا بد من أن نصطنعه في نقد آدابنا وتاريخنا كما اصطنعه أهل الغرب في نقد آدابهم وتاريخهم؛ ذلك لأن عقليتنا نفسها قد أخذت منذ عشرات من السنين تتغير وتصبح غربية، أو قل: أقرب إلى الغربية منها إلى الشرقية، وهي كلما مضى عليها الزمن جدت في التغير وأسرعت في الاتصال بأهل الغرب.

وإذا كان في مصر الآن قوم ينصرون القديم، وآخرون ينصرون الجديد، فليس ذلك إلا لأن في مصر قومًا قد اصطبغت عقليتهم بهذه الصبغة الغربية، وآخرين لم يظفروا منها بحظ أو لم يظفروا منها إلا بحظ قليل. وانتشار العلم الغربي في مصر وازدياد انتشاره من يوم إلى يوم، واتجاه الجهود الفردية والاجتماعية إلى نشر هذا العلم الغربي، كل ذلك سيقضي غدًا أو بعد غد بأن يصبح عقلنا غربيًّا، وبأن ندرس آداب العرب وتاريخهم متأثرين بمنهج «ديكارت»، كما فعل أهل الغرب في درس آدابهم وآداب اليونان والرومان.

ولقد أحب أن تلم إلمامًا قليلًا بأي كتاب من هذه الكتب الكثيرة التي تنشر الآن في أوروبا في تاريخ الآداب اليونانية أو اللاتينية، وأن تسأل نفسك بعد هذا الإلمام ماذا بقي مما كان يعتقده القدماء في تاريخ الآداب عند هاتين الأمتين. أحقٌّ ما كان يعتقد القدماء في شأن الإلياذة والأوديسة؟ أحقٌّ ما كانوا يؤمنون به في شأن «هوميروس» و«هيزيودوس» وغيرهما من الشعراء القصصيين؟ أحقٌّ ما كان القدماء يتخذونه أساسًا لسياستهم وعلمهم وأدبهم وحياتهم كلها من أخبار اليونان والرومان؟ إن من اللذيذ حقًّا أن تقرأ ما كتب «هيرودوت» في تاريخ اليونان، و«تيتوس ليفوس» في تاريخ الرومان، وما يكتب المحدثون الآن في تاريخ هاتين الأمتين. ولكنك لا تكاد تجد شيئًا من الفرق بين ما كان يتحدث به ابن إسحاق ويرويه الطبري من تاريخ العرب وآدابهم، وما يكتبه المؤرخون والأدباء عن العرب في هذا العصر؛ ذلك لأن الكثرة من هؤلاء المؤرخين والأدباء لم تتأثر بعد بهذا المنهج الحديث، ولم تستطع بعد أن تؤمن بشخصيتها وأن تخلص هذه الشخصية من الأوهام والأساطير.

وإذا كان قد قُدر لهذا الكتاب ألا يُرضي الكثرة من هؤلاء الأدباء والمؤرخين فنحن واثقون بأن ذلك لن يضيره ولن يقلل من تأثيره في هذا الجيل الناشئ؛ فالمستقبل لمنهج «ديكارت» لا لمناهج القدماء.

(٢) السياسة ونحل الشعر

قلت: إن العرب قد خضعوا لمثل ما خضعت له الأمم القديمة من المؤثرات التي دعت إلى نحل الشعر والأخبار، ولعل أهم هذه المؤثرات التي طبعت الأمة العربية وحياتها بطابع لا يُمحى ولا يزول هو هذا المؤثر الذي يصعب تمييزه والفصل فيه؛ لأنه مزاج من عنصرين قويين جدًّا، هما الدين والسياسة. والحق أنه لا سبيل إلى فهم التاريخ

الإسلامي مهما تختلف فروعه إلا إذا وضحت هذه المسألة — مسألة الدين والسياسة — توضيحًا كافيًا. فقد أرادت الظروف ألا يستطيع العرب منذ ظهر الإسلام أن يخلصوا من هذين المؤثرين في لحظة من لحظات حياتهم في القرنين الأول والثاني.

هم مسلمون لم يظهروا على العالم إلا بالإسلام؛ فهم محتاجون إلى أن يعتزوا بهذا الإسلام ويرضوه ويجدوا في اتصالهم به ما يضمن لهم هذا الظهور وهذا السلطان الذي يحرصون عليه. وهم في الوقت نفسه أهل عصبية وأصحاب مطامع ومنافع؛ فهم مضطرون إلى أن يراعوا هذه العصبية ويلائموا بينها وبين منافعهم ومطامعهم ودينهم.

وإذن فكل حركة من حركاتهم وكل مظهر من مظاهر حياتهم متأثر بالدين، متأثر بالسياسة. وإذا كانت حياتهم كما نصف تأثرًا متصلًا بالدين والسياسة، واجتهادًا متصلًا في التوفيق بينهما، أو بعبارة أصح: في الاستفادة منها جميعًا، فخليق بالمؤرخ السياسي أو الأدبي أو الاجتماعي أن يجعل مسألة الدين والسياسة عند العرب أساسًا للبحث عن الفرع الذي يريد أن يبحث عنه من فروع التاريخ، وسترى عندما نتعمق بك قليلًا في هذا الموضوع أنا لسنا غلاة ولا مخطئين.

وأول ما يحسن أن نلاحظه، هو هذا الجهاد العنيف الذي اتصل بين النبي وأصحابه من ناحية، وبين قريش وأوليائها من ناحية أخرى. أما في أول عهد الإسلام بالظهور حين كان النبي وأصحابه في مكة مستضعفين فقد كان هذا الجهاد جدليًّا خالصًا، وكان النبي يكاد يقوم به وحده بإزاء الكثرة المطلقة من قومه يجادلهم بالقرآن ويُقارعهم بهذه الآيات المحكمات، فيبلغ منهم ويفحمهم ويضطرهم إلى الإعياء. وهو كلما بلغ من ذلك حظًّا انتصر له من قومه فريق حتى تكوَّن له حزب ذو خطر. ولكنه لم يكن حزبًا سياسيًّا، ولم يكن يطمع في ملك ولا تغلب ولا قهر، أو لم يكن ذلك في دعوته. غير أن هذا الحزب كان كلما اشتدت قوته وقوي أسره اشتدت مناضلة قريش له وفتنتها إياه، حتى كان ما تعلم من الهجرة الأولى ثم من هجرة النبي إلى المدينة.

وليس هنا موضع البحث عن هذه الهجرة إلى المدينة، وعما أعد الأنصار لنصر النبي وإيوائه، وعن النتائج المختلفة التي أنتجتها الهجرة. ولكنا نستطيع أن نسجل مطمئنين أن هذه الهجرة قد وضعت مسألة الخلاف بين النبي وقريش وضعًا جديدًا؛ جعلت الخلاف سياسيًّا يعتمد في حله على القوة والسيف بعد أن كان دينيًّا يعتمد على الجدال والنضال بالحجة ليس غير.

منذ هاجر النبي إلى المدينة تكوَّنت للإسلام وحدة سياسية لها قوتها المادية وبأسها الشديد، وأحست قريش أن الأمر قد تجاوز الأوثان والآراء الموروثة والسنن القديمة، إلى شيء آخر كان فيما يظهر أعظم خطرًا في نفوس قريش من الدين وما يتصل به، وهو السيادة السياسية في الحجاز، والطرق التجارية بين مكة وبين البلاد التي كانت ترحل إليها بتجارتها في الشتاء والصيف. وأنت تعلم أن محاولة الاستيلاء على العير هو أصل الوقعة الكبرى الأولى بين النبي وقريش في بدر، فليس من شك إذن في أن الجهاد بين النبي وقريش قد كان دينيًّا خالصًا ما أقام النبي في مكة، فلما انتقل إلى المدينة أصبح هذا الجهاد دينيًّا وسياسيًّا واقتصاديًّا. وأصبح موضوع النزاع بين قريش والمسلمين ليس مقصورًا على أن الإسلام حق أو غير حق، بل هو يتناول مع ذلك الأمة العربية، أو الحجازية على أقل تقدير، لمن تذعن، والطرق التجارية لمن تخضع.

على هذا النحو وحده تستطيع أن تفهم سيرة النبي منذ هاجر إلى المدينة لا مع قريش وحدها بل مع غيرها من العرب، بل مع اليهود أيضًا. ولكننا لا نكتب تاريخ النبي، وإنما نريد أن نصل مسرعين إلى ما يعنينا من هذا كله، وهو أن استحالة الجهاد إلى جهاد سياسي بعد أن كان جهادًا دينيًّا قد استحدث عداوة بين مكة والمدينة، أو بين قريش والأنصار، لم تكن موجودة من قبل، فالسيرة تحدثنا[١] بأن صلات المودة كانت قوية بين قريش وبين الأوس والخزرج قبل أن يُهاجر النبي إلى المدينة، وكان ذلك معقولًا وطبيعيًّا؛ فقد كان الأوس والخزرج على طريق قريش إلى الشام، ولم يكن بد لهذه المدينة التجارية التي تُسمى مكة من أن تُؤمِّن طرقها التجارية وتُوثِّق صلات الود مع الذين يستطيعون أن يعرضوا هذا الطريق للخطر.

نشأت إذن بعد الهجرة عداوة بين مكة والمدينة، وما هي إلا أن اصطبغت هذه العداوة بالدم يوم انتصر الأنصار في «بدر» ويوم انتصرت قريش في «أحد»، وما هي إلا أن اشترك الشعر في هذه العداوة مع السيف فوقف شعراء الأنصار وشعراء قريش يتهاجون ويتجادلون ويتناضلون، يدافع كل فريق عن أحسابه وأنسابه ويشيد بذكر قومه، ثم كان الموقف دقيقًا؛ فقد كان شعراء الأنصار يدافعون قريشًا عن النبي

[١] كانت أم عبد المطلب بن هاشم من بني النجار في يثرب، وقد نشأ عبد المطلب في حجرهم حتى استرده أخوه المطلب. وماتت آمنة بنت وهب أم النبي وهي راجعة من يثرب وكانت قد ذهبت إليها تزير النبي أخواله فيها. «سيرة ابن هشام» طبعة القاهرة سنة ١٣٢٩ صفحة ١٠٢ و١٠٨.

وأصحابه وهم من قريش، وكان شعراء قريش يهجون مع الأنصار النبي وأصحابه وهم من خلاصة قريش. ويجب أن يكون هذا الهجاء قد بلغ أقصى ما يمكن من الحدة والعنف؛ فإن النبي كان يحرض عليه ويثبت أصحابه ويقدمهم ويعدهم، مثلما كان يعد المقاتلين من الأجر والمثوبة عند الله، ويتحدث أن جبريل كان يؤيد حسانًا.[٢]

كثر الهجاء إذن واشتد بين قريش والأنصار لما كثرت الحرب واشتدت وأنت تعلم مقدار حظ العرب من العصبية وحرصهم على الثأر للدماء المسفوكة، وجدهم في الدفاع عن الأعراض المنتهكة؛ فليس غريبًا أن تبلغ الضغينة بين هذين الحيين من أهل الحجاز إلى أقصى ما كانت تستطيع أن تبلغ.

ولقد مضت قريش في جهادها بالسنان واللسان والأنفس والأموال، وأعانها من أعانها من العرب واليهود، ولكنها لم تُوفق. وأمست ذات يوم إذا خيل النبي قد أظلت مكة، فنظر زعيمها وحازمها أبو سفيان فإذا هو بين اثنتين: إما أن يمضي في المقاومة فتفنى مكة، وإما أن يُصانع ويُصالح ويدخل فيما دخل فيه الناس وينتظر لعل هذا السلطان السياسي الذي انتقل من مكة إلى المدينة ومن قريش إلى الأنصار أن يعود إلى قريش وإلى مكة مرة أخرى. أسلم أبو سفيان وأسلمت معه قريش، وتمت للنبي هذه الوحدة العربية. وأُلقي الرماد على هذه النار التي كانت متأججة بين قريش والأنصار وأصبح الناس جميعًا في ظاهر الأمر إخوانًا مؤتلفين في الدين.

ولعل النبي لو عمر بعد فتح مكة زمنًا طويلًا لاستطاع أن يمحو تلك الضغائن وأن يوجه نفوس العرب وجهة أخرى، ولكنه تُوفي بعد الفتح بقليل، ولم يضع قاعدة للخلافة، ولا دستورًا لهذه الأمة التي جمعها بعد فرقة. فأي غرابة في أن تعود هذه الضغائن إلى الظهور، وفي أن تستيقظ الفتنة بعد نومها، وفي أن يزول هذا الرماد الذي كان يخفي تلك الأحقاد!

وفي الحق أن النبي لم يكد يدع هذه الدنيا حتى اختلف المهاجرون من قريش والأنصار من الأوس والخزرج في الخلافة أين تكون، ولمن تكون. وكاد الأمر يفسد بين الفريقين لولا بقية من دين وحزم نفر من قريش، ولولا أن القوة المادية كانت إذ ذاك إلى قريش. فما هي إلا أن أذعن الأنصار وقبلوا أن تخرج منهم الإمارة إلى قريش. وظهر

[٢] «الأغاني» طبعة بولاق جزء ٤ صفحة ٦.

أن الأمر قد استقر بين الفريقين، وأنهم قد أجمعوا على ذلك لا يخالفهم فيه إلا سعد بن عبادة الأنصاري الذي أبى أن يُبايع أبا بكر، وأن يُبايع عمر، وأن يصلي بصلاة المسلمين، وأن يحج بحجهم، وظل يمثل المعارضة قوي الشكيمة ماضي العزيمة، حتى قُتل غيلة في بعض أسفاره، قتلته الجن فيما يزعم الرواة.[٣] وانصرفت قوة قريش والأنصار إلى ما كان من انتفاض العرب على المسلمين أيام أبي بكر، وإلى ما كان من الفتوح أيام عمر. ولكن المقيمين من أولئك وهؤلاء في مكة والمدينة لم يكونوا يستطيعون أن ينسوا تلك الخصومة العنيفة التي كانت بينهم أيام النبي، ولا تلك الدماء التي سُفكت في الغزوات.

وليس من شك في أن حزم عمر قد حال بين المهاجرين والأنصار — أو بعبارة أصح: بين قريش والأنصار — وبين الفتنة، فالرواة يحدثوننا أن عمر نهى عن رواية الشعر الذي تهاجى به المسلمون والمشركون أيام النبي.[٤] وهذه الرواية نفسها تثبت رواية أخرى، وهي أن قريشًا والأنصار تذاكروا ما كان قد هجا به بعضهم بعضًا أيام النبي، وكانوا حراصًا على روايته، يجدون في ذلك من اللذة والشماتة ما لا يشعر به إلا صاحب العصبية القوية إذا وتر أو انتصر.

وقد ذكر الرواة أن عمر مر ذات يوم، فإذا حسان في نفر من المسلمين ينشدهم شعرًا في مسجد النبي، فأخذ بأذنه وقال: أرغاء كرغاء البعير! قال حسان: إليك عني يا عمر؛ فوالله لقد كنت أنشد في هذا المكان من هو خير منك فيرضى؛ فمضى عمر وتركه.[٥] وفقه هذه الرواية يسير لمن يلاحظ ما قدمناه من أن الأنصار كانوا موتورين، وأن عصبيتهم كانت لا تطمئن إلى انصراف الأمر عنهم، فكانوا يتعزون بنصرهم للنبي وانتصافهم من قريش وما كان لهم من البلاء قبل موت النبي، وما أفادوا بأيديهم وألسنتهم من مجد.

وكان عمر قرشيًّا تكره عصبيته أن تُزدرى قريش، وتنكر ما أصابها من هزيمة، وما أُشيع عنها من منكر، وكان فوق هذا كله أميرًا حازمًا يُريد أن يضبط أمور الرعية،[٦]

[٣] «طبقات ابن سعد» طبعة ليدن جزء ٧ قسم ٢ صفحة ١١٥.

[٤] «الأغاني» طبعة بولاق جزء ٤ صفحة ٥.

[٥] «الأغاني» طبعة بولاق جزء ٤ صفحة ٦.

[٦] كان عمر يتتبع الشعراء ويشتد على من خالف منهم عن قواعد الإسلام أقل مخالفة، ولعل ذلك مصدر سؤاله أبا موسى في الكوفة عما أحدث لبيد والأغلب؛ فقد زاد عطاء لبيد حين علم أنه أعرض عن الشعر.

وأن يؤسس ملك المسلمين على شيء غير العصبية، وقد وُفق بعض التوفيق، ولكنه لم يظفر بكل ما كان يريد.

تحدث الرواة[7] أن عبد الله بن الزبعرى وضرار بن الخطاب قدما المدينة أيام عمر، فذهبا إلى أبي أحمد بن جحش، وكان رجلًا ضريرًا حسن الحديث يألفه الناس ويتحدثون عنده. قالا: جئناك لتدعو لنا حسان بن ثابت لينشدنا وننشده، قال: هو ما تريدان، وأرسل إلى حسان فجاء. قال: هذان أخواك قد أقبلا من مكة يريدان أن يسمعاك ويسمعا لك، قال حسان: إن شئتما فابدأا، وإن شئتما بدأت: قالا: بل نبدأ. فأخذا ينشدانه مما قالت قريش في الأنصار حتى فار وأخذ يغلي كالمرجل، فلما فرغ استوى كلٌّ منهما على راحلته ومضيا إلى مكة، وذهب حسان مغضبًا إلى عمر وقص عليه الخبر. قال عمر: سأردهما عليك إن شاء الله، ثم أرسل من ردهما، حتى إذا كانا بين يدي عمر ومعه نفر من أصحاب النبي، قال لحسان: أنشدهما ما شئت؛ فأنشدهما حتى اشتفى، وقال عمر بعد ذلك — فيما يحدثنا صاحب «الأغاني»: قد كنت نهيتكم عن رواية هذا الشعر؛ لأنه يوقظ الضغائن، فأما إذ أبوا فاكتبوه،[8] وسواء أقال عمر هذا أم لم يقله، فقد كان الأنصار يكتبون هجاءهم لقريش على ألا يضيع.

قال ابن سلام:[9] وقد نظرت قريش فإذا حظها من الشعر قليل في الجاهلية، فاستكثرت منه في الإسلام. وليس من شك عندي في أنها استكثرت بنوع خاص من هذا الشعر الذي يُهجى فيه الأنصار.

ولما قُتل عمر وانتهت الخلافة بعد المشورة إلى عثمان، تقدمت الفكرة السياسية التي كانت تشغل أبا سفيان خطوة أخرى، فلم تصبح الخلافة في قريش فحسب، بل أصبحت في بني أمية خاصة. واشتدت عصبية قريش، واشتدت عصبية الأمويين، واشتدت العصبيات الأخرى بين العرب. وقد هدأت حركة الفتح، وأخذ العرب يفرغ

انظر «طبقات الشعراء» لابن سلام صفحة ٣٠، وانظر كذلك قصة الحطيئة والزبرقان. «طبقات ابن سلام» صفحة ٢٥، وانظر حديثه مع عبد بني الحسحاس، «طبقات ابن سلام» صفحة ٤٣، وانظر إقامته للحد على من أنشد شعرًا لعلقمة بن عبدة يعرض ببعض الناس. «طبقات ابن سلام» صفحة ٣٢.

[7] «الأغاني» طبعة بولاق جزء ٤ صفحة ٥.

[8] «أغاني» جزء ٤ صفحة ٥.

[9] «طبقات ابن سلام» صفحة ٦٢.

بعضهم لبعض. وكان من نتائج ذلك ما تعلم من قتل عثمان وافتراق المسلمين وانتهاء الأمر كله إلى بني أمية بعد تلك الفتن والحروب.

في ذلك الوقت تغيرت خطة الخليفة السياسية أو بعبارة أدق: أخفقت هذه الخطة التي كان يختطها عمر؛ وهي منع العرب أن يتذاكروا ما كان بينهم من الضغائن قبل الإسلام، وعاد العرب إلى شر مما كانوا فيه في جاهليتهم من التنافس والتفاخر في جميع الأمصار الإسلامية. ويكفي أن أقص عليك ما كان من تنافس الشعراء من الأنصار وغيرهم عند معاوية ويزيد بن معاوية، لنعلم إلى أي حد عاد العرب في ذلك الوقت إلى عصبيتهم القديمة.[١٠]

ولعلك قرأت تلك القصة التي تخبر بأن عبد الرحمن بن حسان شبب برملة بنت معاوية نكاية في بني أمية. فأما معاوية فاصطنع الحلم كعادته، وقال لعبد الرحمن: فأين أنت من أختها هند. وأما يزيد فقد كان صورة لجده أبي سفيان؛ كان رجل عصبية وقوة وفتك وسخط على الإسلام وما سنه للناس من سنن، فأغرى كعب بن جعيل بهجاء الأنصار، فاستعفاه وقال: أتريد أن تردني كافرًا بعد إسلام؟ فأغرى الأخطل وكان نصرانيًّا فأجابه وهجا الأنصار هجاء مقذعًا مشهورًا.

قلت: إن يزيد كان صورة صادقة لجده أبي سفيان، يُؤثر العصبية على كل شيء، وأنت لا تُنكر أن يزيد هو صاحب وقعة الحرة التي انتهكت فيها حرمات الأنصار في المدينة، والتي انتقمت فيها قريش من الذين انتصروا عليها في بدر والتي لم تقم للأنصار بعدها قائمة. ولأمر ما يقول الرواة حين يقصون وقعة الحرة: إنه قد قتل فيها ثمانون من الذين شهدوا بدرًا؛ أي من الذين أذلوا قريشًا.

ولست في حاجة إلى أن أقص عليك هذه القصة الأخرى[١١] التي تُمثل لنا عمرو بن العاص وقد ضاق ذرعًا بالأنصار حتى كره اسمهم هذا، وطلب إلى معاوية أن يمحوه، واضطر النعمان بن بشير وهو الأنصاري الوحيد الذي شايع بني أمية إلى أن يقول:

يا سعد لا تجب الدعاء فما لنا نسب نجيب به سوى الأنصار

[١٠] «الأغاني» طبعة بولاق جزء ١٣ صفحة ١٤٨ وما يليها، وجزء ١٤ صفحة ١٢٢.

[١١] «الأغاني» طبع بولاق جزء ١٤ صفحة ١٢٧.

نسب تخيره الإله لقومنا	أثقلْ به نسبًا على الكفار!
إن الذين ثووا ببدر منكم	يوم القليب هم وقود النار

وقد سمع معاوية هذا الشعر فلام عَمرًا على تسرعه ليس غير. فلم يكن معاوية أقل بغضًا للأنصار وتعصبًا لقريش من مشيره عمرو أو ولي عهده يزيد. ولكن أصحاب هذه العصبية القرشية كانوا يتفاوتون فيما بينهم تفاوتًا شديدًا، فكان منهم المسرف كيزيد، والمقتصد كمعاوية. وكان منهم من يتجاوز الاقتصاد في العصبية إلى شيء يشبه العطف على الأنصار والرثاء لهم، ولعل الزبير بن العوام كان من هؤلاء العاطفين على الأنصار الراثين لهم الحافظين لعهدهم والراعين لوصية النبي فيهم، فقد يحدثنا الرواة[١٢] أنه مر بنفر من المسلمين فإذا فيهم حسان ينشدهم، وهم غير حافلين بما يقول، فلامهم على ذلك وذكرهم موقع شعر حسان من النبي، وأثر ذلك في نفس حسان. فقال يمدحه — وأحب أن تلتفت إلى أول هذا الشعر، فهو حسن الدلالة على ما أريد أن أثبته من دخول الحزن على نفوس الأنصار لهذا الموقف الجديد الذي وقفته منهم قريش:

أقام على عهد النبي وهديه	حواريه والقول بالفعل يعدل
أقام على منهاجه وطريقه	يوالي ولي الحق والحق أعدل
هو الفارس المشهور والبطل الذي	يصول إذا ما كان يوم محجل
إذا كشفت عن ساقها لحرب حشها	بأبيض سباق إلى الموت يرقل
وإن امرأ كانت صفية أمه	ومن أسد في بيتها لمرفل
له من رسول الله قربى قريبة	ومن نصرة الإسلام مجد مؤثل
فكم كربة ذب الزبير بسيفه	عن المصطفى والله يعطي فيجزل
فما مثله فيهم ولا كان قبله	وليس يكون الدهر ما دام يذبل
ثناؤك خير من فعال معاشر	وفعلك يا ابن الهاشمية أفضل

فانظر إلى هذين البيتين في أول المقطوعة كيف يمثلان ذكر حسان لعهد النبي وحزنه عليه وأسفه على ما فات الأنصار من موالاة النبي لهم وإنصافه إياهم. ولكن

[١٢] «الأغاني» جزء ٤ صفحة ٧.

بقية هذه الأبيات تدعو إلى شيء من الاستطراد لا بأس به؛ لأنه لا يتجاوز الموضوع كثيرًا. فقد يظهر من قراءة هذه الأبيات أنه قصد بها إلى الإلحاح في مدح الزبير وإحصاء مآثره، وقد يظهر أن في آخرها ضعفًا لا يلائم قوة أولها.

وقد روى هذه القصة نفر من آل الزبير ومن حفدة عبد الله بن الزبير بالدقة، أفتستبعد أن تكون عصبية الزبيريين قد مدت هذه الأبيات وطولتها وتجاوزت بها ما كان قد أراد حسان من الاعتراف بالجميل إلى ما كانت تريد العصبية الزبيرية من تفضيل الزبير على منافسيه أو على منافسي ابنه عبد الله بنوع خاص؟

واستطراد آخر لا بأس به؛ لأنه يُثبت ما نحن فيه أيضًا، فقد ذكرت لك ما كان من هجاء الأخطل للأنصار، وهم يتحدثون — كما رأيت — أن النعمان بن بشير غضب لهذا الهجاء وأنشد بين يدي معاوية أبياتًا نرويها لك، فسترى فيها مثل ما رأيت في أبيات حسان من أثر هذه العصبية التي تضيف إلى الشعراء ما لم يقولوا. وقد كان النعمان بن بشير في الأنصار يتعصب لقريش ولبني أمية، أو قل: يمالئهم التماسًا للنفع عندهم. وقد تحدثوا أنه كان الأنصاري الوحيد الذي شهد صفين مع معاوية، كما كان الزبير من هذه القلة القرشية التي كانت تعطف على الأنصار ذكرًا لعهد النبي، أو احتفاظًا بمودة الأنصار ليوم الحاجة. قال النعمان بن بشير لمعاوية:

معاويُّ إلَّا تعطنا الحق تعترف	لحي الأزد مشدودًا عليها العمائم
أيشتمنا عبد الأراقم ضلة	وماذا الذي تجدي عليك الأراقم؟
فما لي ثار دون قطع لسانه	فدونك من ترضيه عنك الدراهم
وراعِ رويدًا لا تسمنا دنية	لعلك في غب الحوادث نادم
متى تلقَ منا عصبة خزرجية	أو الأوس يومًا تخترمك المخارم
وتلقاك خيل كالقطا مستطيرة	شماطيط أرسال عليها الشكائم
يسوِّمها العمران عمرو بن عامر	وعمران حتى تستباح المحارم
ويبدو من الخود العزيزة حجلها	وتبيض من هول السيوف المقادم
فتطلب شعب الصدع بعد التئامه	فتعزبه فالآن والأمر سالم
وإلا فثوبي لأمةٌ تُبَّعيةٌ	تواريث آبائي وأبيض صارم
وأسمر خطيٌّ كأن كعوبه	نوى القَسْب فيها لهذمي خُثارم
فإن كنت لم تشهد ببدر وقيعة	أذلَّت قريشًا والأنوف رواغم

فسائل بني حيي لؤيٍّ بن غالب ... وأنت بما يخفى من الأمر عالم
ألم تتبدر يوم بدر سيوفنا ... وليلك عما ناب قومك قاتم
ضربناكم حتى تفرق جمعكم ... وطارت أكفٌّ منكم وجماجم
وعادت على البيت الحرام عرائس ... وأنت على خوف عليك التمائم
وعضت قريش بالأنامل بغضة ... ومن قبل ما عضت عليك الأداهم
فكنا لها في كل أمر نكيده ... مكان الشجا والأمر فيه تفاقم
فما إن رمى رامٍ فأوهى صفاتنا ... ولا ضامنًا يومًا من الدهر ضائم
وإني لأغضي عن أمور كثيرة ... سترقى بها يومًا إليك السلالم
أصانع فيها عبد شمس وإنني ... لتلك التي في النفس منى أكاتم
فما أنت والأمر الذي لست أهله! ... ولكن ولي الحق والأمر هاشم
إليك يصير الأمر بعد شتاته ... فمن لك بالأمر الذي هو لازم
بهم شرع الله الهدى فاهتدِ بهم ... ومنهم له هاد إمام وخاتم

فظاهر جدًّا أن هذه الأبيات الثلاثة الأخيرة، على أقل تقدير، قد حُملت على النعمان بن بشير حملًا، حملها عليه الشيعة. ومع أننا نعلم أن الأنصار حين أخطأهم الحكم فاضطغنوا على قريش مالوا بطبيعة موقفهم السياسي إلى تأييد الحزب المناوئ لبني أمية، فانضموا إلى علي، فلسنا نشك في أن النعمان بن بشير لم يكن هاشمي المذهب ولا علوي الرأي، إنما كان أمويًّا، أو بعبارة أصح: سفيانيًّا، فلما أحس انتقال الأمر من آل أبي سفيان إلى مروان بن الحكم تحول عن الأمويين إلى ابن الزبير وقتل في ذلك.

فأنت ترى إلى أي حد كانت العصبية قد انتهت بقريش والأنصار، وأنت ترى تأثيرها في الشعر والشعراء، وأنت ترى من هذين الاستطرادين كيف استغلت العصبية الزبيرية والهاشمية شعر حسان وشعر النعمان بن بشير لمناهضة خصومها.

ولكني لم أفرغ بعد من أمر هذه العصبية بين قريش والأنصار وتأثيرها في الشعر والشعراء، ولا أريد أن أدع هذه العصبية دون أن أذكر ما كان بين عبد الرحمن بن حسان وعبد الرحمن بن الحكم أخي الخليفة مروان من هذا النضال العنيف الذي لم تبقَ لنا منه إلا آثار ضئيلة.[١٣]

[١٣] «أغاني» جزء ١٣ صفحة ١٥٠ وما يليها.

والرواة يختلفون في أصل هذه المهاجاة بين هذين الشاعرين، وهم مضطرون إلى أن يختلفوا؛ فقد دخلت العصبية في الرواية أيضًا. أما الأنصار فكانوا يتحدثون أن هذين الرجلين كانا صديقين، ولكن عبد الرحمن بن حسان الأنصاري كان يحب امرأة صاحبه القرشي ويختلف إليها فبلغ ذلك صاحبه فراسل امرأة عبد الرحمن بن حسان. وأنبأت هذه زوجها، فاحتال حتى حمل امرأة صاحبه على أن تزوره في بيته؛ وأخفاها في إحدى الحجر، واحتالت امرأته حتى حملت القرشي على أن يزورها، فلما استقر به المقام عندها أقبل زوجها فأرادت أن تخفيه فأدخلته في إحدى الحجر، فإذا هو يرى امرأته، ففسد الأمر بين الصديقين. وأما قريش فكانت تروي القصة نفسها، لكنها تعكسها تظهر صاحبها مظهر الوفي لصديقه بأنه كانت تأتيه رسائل امرأة عبد الرحمن بن حسان فلا يجيبها إلى ما كانت تُريد رعاية لحرمة الصديق.

ليس من شك في أن هذه القصة خيال كانت تتفكه به الأنصار وقريش بعد أن هدأت نار الخصومة العملية بينهما، وأن ما يرويه صاحب «الأغاني» عن أصل هذه المهاجاة بعيد كل البعد عن النساء: كان الصديقان يتصيدان بأكلب لهما، فقال القرشي لصاحبه:

ازجر كلابك إنها قلطية بُقْعٌ ومثل كلابكم لم تصطد

فرد عليه ابن حسان:

من [...] يأكل من فريسة صيده فالتمر يغنينا عن المتصيَّد
إنا أناس ريِّقون وأمكم ككلابكم في الولغ والمتردد
حزناكم للضبِّ تحترشونه والريف يمنعكم بكل مهند

وعظم الشر بين الصديقين منذ ذلك اليوم.
ولعل عبد الرحمن بن حسان قد أحسن تصوير نفسية الأنصار حين قال:

صار الذليل عزيزًا والعزيز به ذلٌّ وصار فروع الناس أذنابا
إني لملتمس حتى يبين لكم فيكم متى كنتم للناس أربابا
وفارقوا ظلعكم ثم انظروا وسلوا عنا وعنكم قديم العلم أنسابا

على أن الأمر تجاوز هذين الشاعرين، فاستعان القرشي بشعراء من مضر وربيعة، ثم تجاوز الأمر الشعر والشعراء وانتهى إلى معاوية، فأرسل إلى سعيد بن العاصي، وكان واليه على المدينة، يأمره بأن يضرب كلًّا من الشاعرين مائة سوط. وكان سعيد عطوفًا على الأنصار في أيام معاوية، كما كان الزبير عطوفًا عليهم أيام عمر. وكانت بين سعيد وعبد الرحمن بن حسان مودة، فكره أن يضربه، وكره أيضًا أن يضرب القرشي، فعطَّل أمر معاوية، غير أنه لم يلبث أن ترك ولاية المدينة لمروان بن الحكم الذي أسرع فتعصب لأخيه وضرب عبد الرحمن بن حسان مائة سوط. هنا ذكر عبد الرحمن بن حسان أن للأنصار سفيرًا في الشام هو النعمان بن بشير، فكتب إليه:

ليت شعري أغائب أنت بالشأ	م خليلي أم راقد نعمانُ؟
أيةً ما تكن فقد يرجع الغا	ئب يومًا ويوقظ الوسنان
إن عمرًا وعامرًا أبوينا	وحرامًا قدمًا على العهد كانوا
إنهم مانعوك أم قلة الكتْـ	ـتَاب أم أنت عاتب غضبان؟
أم جفاءٌ أم أعززتك القراطيـ	ـس أم أمرى به عليك هوان؟
يوم أنبئت أن ساقي رضَّتْ	وأتتكم بذلك الركبان
ثم قالوا: إن ابن عمك في بلـ	ـوى أمور أتى بها الحدثان
فنسيت الأرحام والود والصحـ	ـبة فيما أتت به الأزمان
إنما الرمح فاعلمنَّ قناة	أو كبعض العيدان لولا السنان

قالوا: فدخل النعمان بن بشير على معاوية، فذكر له أن سعيدًا عطل أمره،[١٤] وأن مروان أنفذه في الأنصاري وحده، قال معاوية: فتريد ماذا؟ قال النعمان: أريد أن تعزم على مروان ليمضين أمرك في الرجلين جميعًا. ويُروى أن النعمان قال في ذلك هذه الأبيات:

يا ابن أبي سفيان ما مثلنا	جار عليه ملك أو أمير

[١٤] «الأغاني» جزء ١٤ صفحة ١٢٧.

اذكر بنا مقدم أفراسنا	بالحنو إذ أنت إلينا فقير
واذكر غداة الساعدي الذي	آثركم بالأمر فيها بشير
فاحذر عليهم مثل بدر وقد	مر بكم يوم ببدر عسير
إن ابن حسان له ثائر	فأعطه الحق تصح الصدور
ومثل أيام لنا شتتت	ملكًا لكم أمرك فيها صغير
أما ترى الأزد وأشياعها	تجول خُزْرًا كاظمات تزير
يصول حولي منهم معشرٌ	إن صلت صالوا وهم لي نصير
يأبى لنا الضيم فلا نعتلى	عزٌّ منيع وعديد كثير
وعنصر في عز جرثومة	عادية تنقل عنها الصخور

وانتهى أمر معاوية إلى مروان، فضرب أخاه خمسين سوطًا، واستعفى عبد الرحمن بن حسان في الباقي فعفا. ولكنه أخذ يُذيع في المدينة أن مروان قد ضربه حد الحر مائة سوط وضرب أخاه حد العبد خمسين، فشقت هذه المقالة على عبد الرحمن بن الحكم، وأقبل على أخيه فطلب إليه أن يتم عليه المائة ففعل، واتصل الهجاء بين الرجلين.

ولقد يستطيع الكاتب في التاريخ السياسي أن يضع كتابًا خاصًّا ضخمًا في هذه العصبية بين قريش والأنصار، وما كان لها من التأثير في حياة المسلمين أيام بني أمية؛ لا نقول في المدينة ومكة وقريش، بل نقول: في مصر وإفريقية والأندلس. ويستطيع الكاتب في تاريخ الأدب أن يضع سفرًا مستقلًّا فيما كان لهذه العصبية بين قريش والأنصار من التأثير في شعر الفريقين الذي قالوه في الإسلام، وفي الشعر الذي نحله الفريقان شعراءهما في الجاهلية. هذا دون أن يتجاوز المؤرخ السياسي أو الأدبي الخصومة بين قريش والأنصار، فكيف إذا تجاوزها إلى الخصومة بين القبائل الأخرى! ذلك أن العصبية لم تكن مقصورة على أهل مكة والمدينة، ولكنها تجاوزتهم إلى العرب كافة، فتعصبت العدنانية على اليمنية؛ وتعصبت مضر على بقية عدنان، وتعصبت ربيعة على مضر، وانقسمت مضر نفسها، فكانت فيها العصبية القيسية والتميمية والقرشية، وانقسمت ربيعة فكانت فيها عصبية تغلب وعصبية بكر. وقل مثل ذلك في اليمن؛ فقد كانت للأزد عصبيتها، ولحمير عصبيتها ولقضاعة عصبيتها.

وكانت كل هذه العصبيات تتشعب وتتفرع وتمتد أطرافها وتتشكل بأشكال الظروف السياسية والإقليمية التي تحيط بها؛ فلها شكل في الشام؛ وآخر في العراق، وثالث في خراسان، ورابع في الأندلس. وأنت تعلم حق العلم أن هذه العصبية هي التي

أزالت سلطان بني أمية؛ لأنهم عدلوا عن سياسة النبي التي كانت تريد محو العصبيات، وأرادوا أن يعتزوا بفريق من العرب على فريق؛ قووا العصبية ثم عجزوا عن ضبطها، فأدالت منهم، بل أدالت من العرب للفرس.

وإذا كان هذا تأثير العصبية في الحياة السياسية قد رأيت طرفًا يسيرًا من تأثيرها في الشعر والشعراء، فأنت تستطيع أن تتصور هذه القبائل العربية في هذا الجهاد السياسي العنيف، تحرص كل واحدة منها على أن يكون قديمها في الجاهلية خير قديم، وعلى أن يكون مجدها في الجاهلية رفيعًا مؤثَّلًا بعيد العهد. وقد أرادت الظروف أن يضيع الشعر الجاهلي؛ لأن العرب لم تكن تكتب شعرها بعدُ، وإنما كانت ترويه حفظًا. فلما كان ما كان في الإسلام من حروب الردة ثم الفتوح ثم الفتن، قُتل من الرواة والحفاظ خلق كثير، ثم اطمأنت العرب في الأمصار أيام بني أمية، وراجعت شعرها، فإذا قد ضاع أكثره وإذا أقله قد بقي، وهي بعد في حاجة إلى الشعر تقدمه وقودًا لهذه العصبية المضطرمة؛ فاستكثرت من الشعر، وقالت منه القصائد الطوال وغير الطوال، ونحلتها شعراءها القدماء.

وليس هذا شيئًا نفترضه نحن أو نستنبطه استنباطًا، وإنما هو شيء كان يعتقده القدماء أنفسهم، وقد حدثنا محمد بن سلام في كتابه «طبقات الشعراء»، وهو يحدثنا بأكثر من هذا: يحدثنا بأن قريشًا كانت أقل العرب شعرًا في الجاهلية، فاضطرها ذلك إلى أن تكون أكثر العرب نحلًا لشعر في الإسلام.[١٥] وابن سلام يحدثنا عن يونس بن حبيب أنه نقل عن أبي عمرو بن العلاء أنه كان يقول: ما بقي من شعر الجاهلية إلا أقله، ولو جاءكم وافرًا لجاءكم علم وشعر كثير.

ولابن سلام مذهب من الاستدلال لإثبات أن أكثر الشعر قد ضاع، ولا بأس بأن نلم به إلمامة قصيرة. فهو يرى أن طرفة بن العبد وعُبيد بن الأبرص من أشهر الشعراء الجاهليين وأشدهم تقدمًا، وهو يرى أن الرواة المصححين لم يحفظوا لهذين الشاعرين غير قصائد عشر، فهو يقول: إن لم يكن هذان الشاعران قد قالا إلا ما يحفظ لهما فهما لا يستحقان هذه الشهرة وهذا التقدم؛ وإذن فقد قالا شعرًا كثيرًا ولكنه ضاع، ولم يبقَ إلا هذا القليل. وشق على الرواة أو على غير الرواة ألا يُروى لهذين الشاعرين إلا قصائد عشر، فأضافوا إليهما ما لم يقولا، وحمل عليهما — كما يقول ابن سلام — حمل كثير.

---

[١٥] صفحة ١٠.

ولكن ابن سلام لا يقف عند هذا الحد، بل هو ينقد ما كان يرويه ابن إسحاق وغيره من أصحاب السيرة من الشعر يضيفونه إلى عاد وثمود وغيرهم، ويؤكد أن هذا الشعر منحول مختلق، وأي دليل على ذلك أوضح من هذه النصوص القرآنية التي تُثبت أن الله قد أباد عادًا وثمود ولم يبقِ منهم باقية.

وسنعرض بعد قليل لهذا النحو من شعر عاد وثمود وغير عاد وثمود، ولكننا إنما ذكرناه الآن لنبين كيف كان القدماء يتبينون كما نتبين، ويحسون كما نحس، أن هذا الشعر الذي يُضاف إلى الجاهليين أكثره منحول، لأسباب منها السياسي ومنها غير السياسي. وكان القدماء يتبينون هذا، ولكن مناهجهم في النقد كانت أضعف من مناهجنا، فكانوا يبدءون ثم يقصرون عن الغاية. ومن هنا زعم ابن سلام أنه يستطيع أن يروي لنا شيئًا من أولية الشعر العربي، فروى أبياتًا تُنسب لجذيمة الأبرش، وأخرى تُنسب لزهير بن جناب، ونحو هذا.[١٦] وسترى أننا نحن لا نستطيع أن نقبل هذا الشعر، كما أن ابن سلام لم يستطيع أن يقبل شعر عاد وثمود.[١٧]

ومهما يكن من شيء فإن هذا الفصل الطويل ينتهي بنا إلى نتيجة نعتقد أنها لا تقبل الشك، وهي أن العصبية وما يتصل بها من المنافع السياسية قد كانت من أهم الأسباب التي حملت العرب على نحل الشعر للجاهليين. وقد رأيت أن القدماء قد سبقونا إلى هذه النتيجة، وأريد أن ترى أنهم قد شقوا بها شقاء كبيرًا، فابن سلام يحدثنا بأن أهل العلم قادرون على أن يميزوا الشعر الذي ينحله الرواة في سهولة، ولكنهم يجدون مشقة وعسرًا في تمييز الشعر الذي ينحله العرب أنفسهم.

ونحن لا نقف عند استخلاص هذه النتيجة وتسجيلها، وإنما نستخلص منها قاعدة علمية، وهي أن مؤرخ الآداب مضطر حين يقرأ الشعر الذي يُسمى جاهليًّا أن يشك في صحته كلما رأى شيئًا من شأنه تقوية العصبية أو تأييد فريق من العرب على فريق. ويجب أن يشتد هذا الشك كلما كانت القبيلة أو العصبية التي يؤيدها هذا الشعر قبيلة أو عصبية قد لعبت — كما يقولون — دورًا في الحياة السياسية للمسلمين.

[١٦] «طبقات ابن سلام» ص١٢، ١٣.

[١٧] المصدر نفسه ص٤.

(٣) الدين ونحل الشعر

ولم تكن العواطف والمنافع الدينية أقل من العواطف والمنافع السياسية أثرًا في تكلف الشعر ونحله وإضافته إلى الجاهليين، لا نقول في العصور المتأخرة وحدها، بل فيها وفي العصر الأموي أيضًا. وربما ارتقى عصر النحل المتأثر بالدين إلى أيام الخلفاء الراشدين أيضًا. ولو أن لدينا من الوقت سعة وفراغ البال ما يحتاج إليه هذا الموضوع للهونا وألهينا القارئ بنوع من البحث لا يخلو من فائدة علمية أدبية قيمة، وهو أن نضع تاريخًا لهذا النحل المتأثر بالدين.

فنحن نرى أنه تشكل أشكالًا مختلفة، دعت إليها الظروف المختلفة التي أحاطت بالحياة الدينية للعرب خاصة وللمسلمين عامة. فكان هذا النحل في بعض أطواره يُقصد به إلى إثبات صحة النبوة وصدق النبي، وكان هذا النوع موجهًا إلى عامة الناس. وأنت تستطيع أن تحمل على هذا كل ما يُروى من هذا الشعر الذي قيل في الجاهلية ممهدًا لبعثة النبي، وكل ما يتصل بها من هذه الأخبار والأساطير التي تُروى لتقنع العامة بأن علماء العرب وكهانهم، وأحبار اليهود ورهبان النصارى، كانوا ينتظرون بعثة نبي عربي يخرج من قريش أو مكة. وفي «سيرة ابن هشام» وغيرها من كتب التاريخ والسير ضروب كثيرة من هذا النوع.[18] وأنت تستطيع أن تحمل على هذا لونًا آخر من الشعر المنحول لم يُضف إلى الجاهليين من عرب الإنس وإنما أضيف إلى الجاهليين من عرب الجن. فقد يظهر أن الأمة العربية لم تكن أمة من الناس الذين ينتسبون إلى آدم ليس غير، وإنما كان بإزاء هذه الأمة الإنسية أمة أخرى من الجن كانت تحيا حياة الأمة الإنسية وتخضع لما تخضع له من المؤثرات، وتحس مثل ما تحس، وتتوقع مثل ما تتوقع. وكانت تقول الشعر، وكان شعرها أجود من شعر الإنس، بل كان شعراؤها هم الذين يلهمون شعراء الإنس. فأنت تعرف قصة عبيد وهبيد، وأنت تعرف أن الأعراب والرواة قد لهوا بعد الإسلام بتسمية الشياطين الذين كانوا يلهمون الشعراء قبل النبوة وبعدها. وفي القرآن «سورة الجن» أنبأت أن الجن استمعوا للنبي وهو يتلو القرآن، فلانت قلوبهم وآمنوا بالله وبرسوله، وعادوا فأنذروا قومهم ودعوهم إلى الدين الجديد. وهذه السورة تنبئ أيضًا بأن الجن كانوا يصعدون في السماء يسترقون السمع، ثم

[18] راجع «سيرة ابن هاشم» ص١٩ وما بعدها و٥٥ وما بعدها هامش «الروض الأنف».

يهبطون وقد ألموا إلمامًا يختلف قوة وضعفًا بأسرار الغيب. فلما قارب زمن النبوة حيل بينهم وبين استراق السمع، فرُجموا بهذه الشهب، وانقطعت أخبار السماء عن أهل الأرض حينًا. فلم يكد القصاص والرواة يقرءون هذه السورة وما يشبهها من الآيات التي فيها حديث عن الجن حتى ذهبوا في تأويلها كل مذهب، واستغلوها استغلالًا لا حد له، وأنطقوا الجن بضروب من الشعر وفنون من السجع، ووضعوا على النبي نفسه أحاديث لم يكن بد منها لتأويل آيات القرآن على النحو الذي يريدونه ويقصدون إليه.[١٩]

وأعجب من هذا أن السياسة نفسها قد اتخذت الجن أداة من أدواتها وأنطقتها بالشعر في العصر الإسلامي نفسه. فقد أشرنا في الفصل السابق إلى ما كان من قتل سعد بن عباده، ذلك الأنصاري الذي أبى أن يذعن بالخلافة لقريش، وقلنا: إنهم تحدثوا أن الجن قتلته، وهم لم يكتفوا بهذا الحديث، وإنما رووا شعرًا قالته الجن تفتخر بقتل سعد بن عبادة هذا:

قد قتلنا سيد الخز رج سعد بن عباده
ورميناه بسهميـ ـن فلم نخطئ فؤاده[٢٠]

وكذلك قالت الجن شعرًا رثت فيه عمر بن الخطاب:

أبعد قتيل بالمدينة أظلمت له الأرض تهتز العضاه بأسؤق
جزى الله خيرًا من إمام وباركت يد الله في ذاك الأديم الممزق
فمن يسعَ أو يركب جناحي نعامة ليدرك ما حاولت بالأمس يُسبق
قضيت أمورًا ثم غادرت بعدها بوائق في أكمامها لم تفتق
وما كنت أخشى أن تكون وفاته بكفي سَبَنْتَى أزرق العين مطرق

[١٩] انظر في هذا الموضوع كله «تفسير الطبري» جزء ٢٩ صفحة ٦٤ طبع بولاق، و«سيرة ابن هشام» جزء ١ صفحة ١٩٤ وما يليها، و«جمهرة أشعار العرب» صفحة ١٧ وما يليها.

[٢٠] الجزء الثالث من القسم الثاني من «طبقات ابن سعد» ص١٤٥.

والعجب أن أصحاب الرواية مقتنعون بأن هذا الكلام من شعر الجن، وهم يتحدثون في شيء من الإنكار والسخرية بأن الناس قد أضافوا هذا الشعر إلى الشماخ بن ضرار.[٢١]

ولنعد إلى ما نحن فيه؛ فقد أظهرناك على نحو من نحل الشعر للجن والإنس باسم الدين، والغرض من هذا النحل — فيما نرجح — إنما هو إرضاء حاجات العامة الذين يريدون المعجزة في كل شيء، ولا يكرهون أن يقال لهم: إن من دلائل صدق النبي في رسالته أنه كان منتظرًا قبل أن يجيء بدهر طويل، تحدثت بهذا الانتظار شياطين الجن وكهان الإنس، وأحبار اليهود ورهبان النصارى.

وكما أن القصاص والناحلين قد اعتمدوا على الآيات التي ذُكرت فيها الجن ليخترعوا ما اخترعوا من شعر الجن وأخبارهم المتصلة بالدين، فهم قد اعتمدوا على القرآن أيضًا فيما رووا ونحلوا من الأخبار والأشعار والأحاديث التي تُضاف إلى الأحبار؛ فالقرآن يحدثنا بأن اليهود والنصارى يجدون النبي مكتوبًا عندهم في التوراة والإنجيل، وإذن فيجب أن تخترع القصص والأساطير وما يتصل بها من الشعر ليثبت أن المخلصين من الأحبار والرهبان كانوا يتوقعون بعثة النبي ويدعون الناس إلى الإيمان به حتى قبل أن يُظل الناس زمانه.

ونوع آخر من تأثير الدين في نحل الشعر وإضافته إلى الجاهليين، وهو ما يتصل بتعظيم شأن النبي من ناحية أسرته ونسبه في قريش، فلأمر ما اقتنع الناس بأن النبيَّ يجب أن يكون صفوة بني هاشم، وأن يكون بنوا هاشم صفوة بني عبد مناف، وأن يكون عبد مناف صفوة بني قصي، وأن تكون قصي صفوة قريش، وقريش صفوة مضر، ومضر صفوة عدنان، وعدنان صفوة العرب، والعرب صفوة الإنسانية كلها. وأخذ القصاص يجتهدون في تثبيت هذا النوع من التصفية والتنقية وما يتصل منه بأسرة النبي خاصة، فيضيفون إلى عبد الله وعبد المطلب وهاشم وعبد مناف وقصي من الأخبار ما يرفع شأنهم ويُعلي مكانتهم ويثبت تفوقهم على قومهم خاصة وعلى العرب عامة، وأنت تعلم أن طبيعة القصص عند العرب تستتبع الشعر ولا سيما إذا كانت العامة هي التي تُراد بهذا القصص.

[٢١] تنسب هذه الأبيات للشماخ وأخويه مزرد وجزء، انظر «طبقات ابن سعد» جزء ٣ قسم أول صفحة ٢٤٠ و«الأغاني» جزء ٧ صفحة ١٠٢ و«طبقات ابن سلام» صفحة ٢٩.

وهنا تتظاهر العواطف الدينية والعواطف السياسية على نحل الشعر، فقد أرادت الظروف أن تكون الخلافة والملك في قريش رهط النبي، وأن يختلف حول هذا الملك، فيستقر حينًا في بني أميه وينتقل منهم إلى بني هاشم رهط النبي الأدنين، ويشتد التنافس بين أولئك وهؤلاء، ويتخذ أولئك وهؤلاء القصص وسيلة من وسائل الجهاد السياسي. فأما في أيام بني أمية فيجتهد القصاص في إثبات ما كان لأمية من مجد في الجاهلية. وأما في العباسيين فيجتهد القصاص في إثبات ما كان لبني هاشم من مجد في الجاهلية. وتشتد الخصومة بين قصاص هذين الحزبين السياسيين وتكثر الروايات والأخبار والأشعار.

ثم لا يقتصر الأمر على هذين الصنوين من بني عبد مناف؛ فالأرستقراطية القرشية كلها طموح إلى المجد، حريصة على أن يكون لها حظ منه في قديمها كما أن لها حظًّا منه في حديثها. وإذن فالبطون القرشية على اختلافها تنحل الأخبار والأشعار، وتغري القصاص وغير القصاص بنحلها. ولا أصل لهذا كله إلا أن قريشًا رهط النبي من ناحية، وأن الملك قد استقر فيها من ناحية أخرى، فانظر إلى تعاون العواطف الدينية والسياسة على نحل الشعر أيام بني أمية وأيام بني العباس.

ولست في حاجة إلى أن أضرب لك الأمثال؛ فأنت تستطيع أن تنظر في «سيرة ابن هشام» وغيرها من كتب السير والتاريخ لترى من هذا كله الشيء الكثير، وإنما أضرب لك مثلًا واحدًا يُوضح ما ذهبت إليه من أن بطون قريش كانت تحث على نحل الشعر منافسة للأسرة المالكة أموية كانت أو هاشمية. وهذه القصة التي سأرويها تمس رهط بني مخزوم من قريش، وهي تعطيك مثلًا صادقًا قويًّا لحرص قريش على نحل الشعر لا تتحرج في ذلك ولا ترعى فيه صدقًا ولا دينًا.

تحدث صاحب «الأغاني» بإسناد له عن عبد العزيز بن أبي نهشل قال: قال لي أبو بكر بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام، وجئته أطلب منه مغرمًا: يا خال هذه أربعة آلاف درهم وأنشد هذه الأبيات الأربعة، وقل: سمعت حسانًا ينشدها رسول الله ﷺ، فقلت: أعوذ بالله أن أفتري على الله ورسوله، ولكن إن شئت أن أقول: سمعت عائشة تنشدها فعلت، فقال: لا، إلا أن تقول سمعت حسانًا ينشد رسول الله ﷺ ورسول الله ﷺ جالس؛ فأبى علي وأبيت عليه، فأقمنا لذلك لا نتكلم عدة ليال. فأرسل إليَّ فقال: قل أبياتًا تمدح بها هشامًا — يعني ابن المغيرة — وبني أمية، فقلت: سمهم لي! فسماهم، وقال: اجعلها في عكاظ واجعلها لأبيك، فقلت:

ألا لـــلـــه قـــوم و   لدت أخت بني سهم
هـشـام وأبـو عـبـد   مناف مدره الخصم
وذو الرمحين أشباك   على القوة والحزم
فـــهـــذان يـــذودان   وذا من كثب يرمي
أسود تزدهي الأقرا   ن مناعون للهضم
وهم يوم عكاظ مـــ   ـنعوا الناس من الهزم
وهم من ولدوا أشبوا   بسر الحسب الضخم
فإن أحلف وبيت الله   لا أحلف على إثم
لما من إخوة بين   قصور الشأم والردم
بأزكى من بني ريطـ   ـة أو أوزن في الحلم

قال: ثم جئت فقلت: هذه قالها أبي، فقال: لا، ولكن قل: قالها ابن الزِّبَعْرى، قال: فهي إلى الآن منسوبة في كتب الناس إلى ابن الزبعرى.[٢٢]

فانظر إلى عبد الرحمن بن الحارث بن هشام كيف أراد صاحبه على أن يكذب وينحل الشعر حسانًا، ثم لا يكفيه هذا النحل حتى يذيع صاحبه أنه سمع حسانًا ينشد هذا الشعر بين يدي النبي، كل ذلك بأربعة آلاف درهم. ولكن صاحبنا كره أن يكذب على النبي بهذا المقدار، واستباح أن يكذب على عائشة، وعبد الرحمن لا يرضيه إلا الكذب على النبي؛ فاختصما.

وكلاهما شديد الحاجة إلى صاحبه، هذا يُريد شعرًا لشاعر معروف، والآخر يُريد المال، فيتفقان آخر الأمر على أن ينحل الشعر عبد الله بن الزبعرى شاعر قريش، ومثل هذا كثير.

نحو آخر من تأثير الدين في نحل الشعر، وهو هذا الذي يلجأ إليه القصاص لتفسير ما يجدونه مكتوبًا في القرآن من أخبار الأمم القديمة البائدة كعاد وثمود ومن إليهم؛ فالرواة يضيفون إليهم شعرًا كثيرًا، وقد كفانا ابن سلام نقده وتحليله حين جد في طبقات الشعراء في إثبات أن هذا الشعر وما يشبهه مما يُضاف إلى تُبع وحمير

[٢٢] «الأغاني» جزء أول صفحة ٣٠.

موضوع منحول، وضعه ابن إسحاق ومن إليه من أصحاب القصص،[23] وابن إسحاق ومن إليه من أصحاب القصص لا يكتفون بالشعر يضيفونه إلى عاد وثمود وتبع وحمير، وإنما هم يضيفون الشعر إلى آدم نفسه، فهم يزعمون أنه رثى هابيل حين قتله أخوه قابيل،[24] ونظن أن من الإطالة والإملال أن نقف عند هذا الحد من السخف.

ونحو آخر من تأثير الدين في نحل الشعر، وذلك حين ظهرت الحياة العلمية عند العرب بعد أن اتصلت الأسباب بينهم وبين الأمم المغلوبة، فأرادوا هم أو الموالى أو أولئك وهؤلاء أن يدرسوا القرآن درسًا لغويًّا ويثبتوا صحة ألفاظه ومعانيه، ولأمر ما شعروا بالحاجة إلى إثبات أن القرآن كتاب عربي مطابق في ألفاظه للغة العرب، فحرصوا على أن يستشهدوا على كل كلمة من كلمات القرآن بشيء من شعر العرب يُثبت أن هذه الكلمة القرآنية عربية لا سبيل إلى الشك في عربيتها. وأنت توافقني في غير مشقة على أن من العسير، كما قدمت في الكتاب الأول، أن نطمئن إلى كل هذا الشعر الذي يستشهد به الرواة والمفسرون على ألفاظ القرآن ومعانيه، وقد عرفت رأينا في ذلك وفي قصة عبد الله بن عباس ونافع بن الأزرق، فلا حاجة إلى أن نُعيد القول فيه، وإنما نُعيد شيئًا واحدًا، وهو أننا نعتقد أنه إذا كان هناك نص عربي لا تقبل لغته شكًّا ولا ريبًا وهو لذلك أوثق مصدر للغة العربية فهو القرآن، وبنصوص القرآن وألفاظه يجب أن نستشهد على صحة ما يسمونه الشعر الجاهلي، بدل أن نستشهد بهذا الشعر على نصوص القرآن.

ولست أفهم كيف يمكن أن يتسرب الشك إلى عالم جادٍّ في عربية القرآن، واستقامة ألفاظه وأساليبه ونظمه على ما عرف العرب أيام النبي من لفظ ونظم وأسلوب. وإنما هناك مسألة أخرى، وهي أن العلماء وأصحاب التأويل من الموالي بنوع خاص لم يتفقوا في كثير من الأحيان على فهم القرآن وتأويل نصوصه، فكانت بينهم خصومات في التأويل والتفسير، وعن هذه الخصومات نشأت خصومات أخرى بين الفقهاء وأصحاب التشريع.

---

[23] «طبقات ابن سلام» صفحة ٤.

[24] «تاريخ بغداد» ج٥ ص١٢٨.

وهنا نوع جديد من تأثير الدين في نحل الشعر، فهذه الخصومات بين العلماء كان لها تأثير غير قليل في مكانة العالِم وشهرته ورأي الناس فيه وثقة الأمراء والخلفاء بعلمه. ومن هنا كان هؤلاء العلماء حراصًا على أن يظهروا دائمًا مظهر المنتصرين في خصوماتهم الموفقين للحق والصواب فيما يذهبون إليه من رأي. وأي شيء يتيح لهم هذا الاستشهاد بما قالته العرب قبل نزول القرآن؟ وقد كثر استغلالهم لهذا الاستشهاد، فاستشهدوا بشعر الجاهليين على كل شيء، وأصبحت قراءة الكتب الأدبية واللغوية وكتب التفسير والمقالات تترك في نفسك أثرًا قويًّا وصورة غريبة لهذا الشعر العربي الجاهلي، حتى ليُخيل إليك أن أحد هؤلاء العلماء، على اختلاف ما كان ينظر فيه من فروع العلم، لم يكن عليه إلا أن يمد يده إذا احتاج فيظفر بما شاء الله من كلام العرب قبل الإسلام؛ كأن كلام العرب قبل الإسلام قد وعى كل شيء وأحصى كل شيء. وهذا، وهم مجمعون على أن هؤلاء الجاهليين الذين قالوا في كل شيء كانوا جهلة غلاظًا فظاظًا، أفترى إلى هؤلاء الجهال الغلاظ يستشهد بجهلهم وغلظتهم على ما انتهت إليه الحضارة العباسية من علم ودقة فنية؟ فالمعتزلة يثبتون مذاهبهم بشعر العرب الجاهليين، وغير المعتزلة من أصحاب المقالات ينقضون آراء المعتزلة معتمدين على شعر الجاهليين. وما أرى إلا أنك ضاحك مثلي أمام هذا الشطر الذي رواه بعض المعتزلة ليثبت أن كرسي الله الذي وسع السموات والأرض هو علمه؛ وهذا الشطر هو قول الشاعر المجهول طبعًا:

ولا يُكرْسئ علم الله مخلوق

وكذب أصحاب العلم على الجاهليين كثير لا سبيل إلى إحصائه أو استقصائه؛ فهو ليس مقصورًا على رجال الدين وأصحاب التأويل والمقالات ورجال اللغة وأهل الأدب، وإنما هو يجاوزهم إلى غيرهم من الذين قالوا في العلم مهما يكن الموضوع الذي تناولوه.

لأمر ما كان البدْع في العصر العباسي عند فريق من الناس أن يرد كل شيء إلى العرب حتى الأشياء التي استحدثت أو جاء بها المغلوبون من الفرس والروم وغيرهم. وإذا كان الأمر كذلك فليس لنحل الشعر للجاهليين حد، وأنت إذا نظرت في كتاب «الحيوان» للجاحظ رأيت من هذا النحل ما يقنعك ويرضيك.

ولكني لا أريد أن أبعد عما أنا فيه من تأثير العواطف والمنافع الدينية في نحل الشعر وإضافته إلى الجاهليين، وقد رأينا إلى الآن فنونًا من هذا التأثير، ولكننا لم نصل بعدُ إلى أعظم هذه الفنون كلها خطرًا وأبعدها أثرًا وأشدها عبثًا بعقول القدماء

والمحدثين، وهو هذا النوع الذي ظهر عندما استؤنف الجدال في الدين بين المسلمين وأصحاب الملل الأخرى، ولا سيما اليهود والنصارى. هذا الجدال الذي قوي بين النبي وخصومه، ثم هدأ بعد أن تم انتصار النبي على اليهود والوثنيين في بلاد العرب، وانقطع أو كاد ينقطع أيام الخلفاء الراشدين؛ لأن الكلمة في أيام هؤلاء الخلفاء لم تكن للحجة ولا للسان، وإنما كانت لهذا السيف الذي أزال سلطان الفرس واقتطع من دولة الروم الشأم وفلسطين ومصر وقسمًا من إفريقية الشمالية. فلما انتهت هذه الفتوح واستقر العرب في الأمصار واتصلت الأسباب بينهم وبين المغلوبين من النصارى وغير النصارى، استؤنف هذا الجدال وأخذ صورة أقرب إلى النضال منها إلى أي شيء آخر، وذهب المجادلون في هذا النوع من الخصومة مذاهب لا تخلو من غرابة نحب أن نشير إلى بعضها في شيء من الإيجاز.

أما المسلمون فقد أرادوا أن يثبتوا أن للإسلام أولية في بلاد العرب كانت قبل أن يبعث النبي، وأن خلاصة الدين الإسلامي وصفوته هي خلاصة الدين الحق الذي أوحاه الله إلى الأنبياء من قبل. فليس غريبًا أن نجد قبل الإسلام قومًا يدينون بالإسلام، أخذوه من هذه الكتب السماوية التي أوحيت قبل القرآن. والقرآن يحدثنا عن هذه الكتب، فهو يذكر التوراة والإنجيل ويجادل فيهما اليهود والنصارى. وهو يذكر غير التوراة والإنجيل شيئًا آخر هو صحف إبراهيم. ويذكر غير دين اليهود والنصارى دينًا آخر هو ملة إبراهيم، هو هذه الحنيفية التي لم نستطع إلى الآن أن نتبين معناها الصحيح. وإذا كان اليهود قد استأثروا بدينهم وتأويله، وكان النصارى قد استأثروا بدينهم وتأويله، وكان القرآن قد وقف من أولئك وهؤلاء موقف من ينكر عليهم صحة ما يزعمون، فطعن في صحة ما بين أيديهم من التوراة والإنجيل، واتهمهم بالتحريف والتغيير، ولم يكن أحد قد احتكر ملة إبراهيم ولا زعم لنفسه الانفراد بتأويلها، فقد أخذ المسلمون يردون الإسلام في خلاصته إلى دين إبراهيم هذا الذي هو أقدم وأنقى من دين اليهود والنصارى.

وشاعت في العرب أثناء ظهور الإسلام وبعده فكرة أن الإسلام يُجدد دين إبراهيم، ومن هنا أخذوا يعتقدون أن دين إبراهيم هذا قد كان دين العرب في عصر من العصور، ثم أعرضت عنه لما أضلها به المضلون وانصرفت إلى عبادة الأوثان. ولم يحتفظ بدين إبراهيم إلا أفراد قليلون يظهرون من حين إلى حين. وهؤلاء الأفراد يتحدثون، فنجد من أحاديثهم ما يشبه الإسلام، وتأويل ذلك يسير؛ فهم أتباع إبراهيم، ودين إبراهيم هو

الإسلام. وتفسير هذا من الوجهة العلمية يسير أيضًا؛ فأحاديث هؤلاء الناس قد وُضعت لهم وحُملت عليهم حملًا بعد الإسلام، لا لشيء إلا ليثبت أن للإسلام في بلاد العرب قدمة وسابقة. وعلى هذا النحو تستطيع أن تحمل كل ما تجد من هذه الأخبار والأشعار والأحاديث التي تُضاف إلى الجاهليين، والتي يظهر بينها وبين ما في القرآن والحديث شبه قوي أو ضعيف.

وهنا نصل إلى مسألة عُني بها الباحثون عن تاريخ القرآن من الفرنج، والمستشرقين خاصة؛ وهي تأثير المصادر العربية الخالصة في القرآن. فقد كان هؤلاء الباحثون يرون أن القرآن تأثر باليهودية والنصرانية ومذاهب أخرى بين بين كانت شائعة في البلاد العربية وما جاورها، ولكنهم رأوا أن يضيفوا إلى هذه المصادر مصدرًا عربيًّا خالصًا، والتمسوا هذا المصدر من شعر العرب الجاهليين، ولا سيما الذين كانوا يتحنفون منهم. وزعم الأستاذ «كليمان هوار» في فصل طويل — نشرته له المجلة الآسيوية سنة ١٩٠٤ — أنه قد ظفر من ذلك بشيء قيم، واستكشف مصدرًا جديدًا من مصادر القرآن، هذا الشيء القيم، وهذا المصدر الجديد هو شعر أمية بن أبي الصلت. وقد أطال الأستاذ «هوار» في هذا البحث وقارن بين هذا الشعر الذي يُنسب إلى أمية بن أبي الصلت، وبين آيات من القرآن، وانتهى من هذه المقارنة إلى نتيجتين:

الأولى: أن هذا الشعر الذي يُنسب لأمية بن أبي الصلت صحيح؛ لأن هناك فروقًا بين ما جاء فيه وما جاء في القرآن من تفصيل بعض القصص، ولو كان منحولا لكانت المطابقة تامة بينه وبين القرآن. وإذا كان هذا الشعر صحيحًا، فيجب — في رأي الأستاذ «هوار» — أن يكون النبي قد استعان به قليلًا أو كثيرًا في نظم القرآن.

الثانية: أن صحة هذا الشعر واستعانة النبي به في نظم القرآن قد حملتا المسلمين على محاربة شعر أمية بن أبي الصلت ومحوه ليستأثر القرآن بالجدة، وليصح أن النبي قد انفرد بتلقي الوحي من السماء. وعلى هذا النحو استطاع الأستاذ «هوار» — أو خُيل إليه أنه استطاع — أن يُثبت أن هناك شعرًا جاهليًّا صحيحًا، وأن هذا الشعر الجاهلي قد كان له أثر في القرآن. ومع أني من أشد الناس إعجابًا بالأستاذ «هوار» وبطائفة من أصحابه المستشرقين، وبما ينتهون إليه في كثير من الأحيان من النتائج العلمية القيمة في تاريخ الأدب العربي وبالمناهج التي يتخذونها للبحث، فإني لا أستطيع أن أقرأ مثل هذا الفصل الذي أشرت إليه آنفًا دون أن أعجب كيف يتورط العلماء أحيانًا في مواقف لا صلة بينها وبين العلم. وليس يعنيني هنا أن يكون القرآن

قد تأثر بشعر أمية أو لا يكون، فأنا لا أؤرخ القرآن، وأنا لا أتعرض للوحي وما يتصل به، ولا للصلة بين القرآن وما كان يتحدث به اليهود والنصارى، كل ذلك لا يعنيني الآن، وإنما الذي يعنيني هو شعر أمية بن أبي الصلت وأمثاله من الشعراء.

والغريب من أمر المستشرقين في هذا الموضوع وأمثاله أنهم يشكون في صحة السيرة نفسها. ويتجاوز بعضهم الشك إلى الجحود، فلا يرون في السيرة مصدرًا تاريخيًّا صحيحًا، وإنما هي عندهم، كما ينبغي أن تكون عند العلماء جميعًا، طائفة من الأخبار والأحاديث تحتاج إلى التحقيق والبحث العلمي الدقيق ليمتاز صحيحها من منحولها. هم يقفون هذا الموقف العلمي من السيرة، ويغلون في هذا الموقف. ولكنهم يقفون من أمية بن أبي الصلت وشعره موقف المستيقن المطمئن، مع أن أخبار أمية ليست أدنى إلى الصدق ولا أبلغ في الصحة من أخبار السيرة، فما سر هذا الاطمئنان الغريب إلى نحو من الأخبار دون النحو الآخر؟ أيمكن أن يكون المستشرقون أنفسهم لم يبرءوا من هذا التعصب الذي يرمون به الباحثين من أصحاب الديانات؟ أما أنا فلست مستشرقًا ولست رجلًا من رجال الدين، وإنما أريد أن أقف من شعر أمية بن أبي الصلت نفس الموقف العلمي الذي وقفته من شعر الجاهلين جميعًا. وحسبي أن شعر أمية بن أبي الصلت لم يصل إلينا إلا من طريق الرواية والحفظ لأشك في صحته كما شككت في شعر امرئ القيس والأعشى وزهير، وإن لم يكن لهم من النبي موقف أمية بن أبي الصلت.

ثم إن هذا الموقف نفسه يحملني على أن أرتاب الارتياب كله في شعر أمية بن أبي الصلت، فقد وقف أمية من النبي موقف الخصومة؛ هجا أصحابه وأيد مخالفيه، ورثى أهل بدر من المشركين، وكان هذا وحده يكفي لينهى عن رواية شعره، وليضيع هذا الشعر كما ضاعت الكثرة المطلقة من الشعر الوثني الذي هُجي فيه النبي وأصحابه حين كانت الخصومة شديدة بينهم وبين مخالفيهم من الوثنيين واليهود. وليس يمكن أن يكون من الحق في شيء أن النبي نهى عن رواية شعر أمية لينفرد بالعلم والوحي وأخبار الغيب، فما كان شعر أمية بن أبي الصلت إلا شعرًا كغيره من الشعر، لا يستطيع أن ينهض للقرآن كما لم يستطع غيره من الشعر أن ينهض للقرآن. وما كان علم أمية بن أبي الصلت بأمور الدين إلا كعلم أحبار اليهود ورهبان النصارى، وقد ثبت النبي لأولئك وهؤلاء واستطاع أن يغلبهم على عقول العرب بالحجة مرة وبالسيف مرة أخرى، فأمر النبي مع ابن أبي الصلت كأمره مع هؤلاء الشعراء الكثيرين الذين هجوه وناهضوه وألبوا عليه.

ومن هنا تستطيع أن تفهم ما يُروى من أن النبي أنشد شيئًا من شعر أمية فيه دين وتحنف فقال: «آمن لسانه وكفر قلبه.» آمن لسانه؛ لأنه كان يدعو إلى مثل ما كان يدعو إليه، فأمره كأمر هؤلاء اليهود الذين أيدوا النبي ووادعوه، حتى إذا خافوه على سلطانهم السياسي والاقتصادي والديني ظاهروا عليه المشركين من قريش.

ليس إذن شعر أمية بن أبي الصلت بدعًا في شعر المتحنفين من العرب أو المتنصرين والمتهودين منهم، وليس يمكن أن يكون المسلمون قد تعمدوا محوه، إلا ما كان منه هجاء للنبي وأصحابه ونعيًا على الإسلام؛ فقد سلك المسلمون فيه مسلكهم في غيره من الشعر الذي أُهمل حتى ضاع.

ولكن في شعر أمية بن أبي الصلت أخبارًا وردت في القرآن، كأخبار ثمود وصالح والناقة والصيحة، ويرى الأستاذ «هوار» أن ورود هذه الأخبار في شعر أمية مخالفًا بعض المخالفة لما جاء في القرآن دليل على صحة هذا الشعر من جهة، وعلى أن النبي قد استقى منه أخباره من جهة أخرى.

ولست أدري قيمة هذا النحو من البحث، فمن الذي زعم أن ما جاء في القرآن من الأخبار كان كله مجهولًا قبل أن يجيء به القرآن؟ ومن الذي يستطيع أن يُنكر أن كثيرًا من القصص القرآني كان معروفًا بعضه عند اليهود وبعضه عند النصارى، وبعضه عند العرب أنفسهم؟ وكان من اليسير أن يعرفه النبي، كما كان من اليسير أن يعرفه غير النبي من المتصلين بأهل الكتاب. ثم كان النبي وأمية متعاصرين، فلِمَ يكون النبي هو الذي أخذ عن أمية ولا يكون أمية هو الذي أخذ عن النبي؟ ثم من الذي يستطيع أن يقول: إن من ينحل الشعر ليحاكي القرآن ملزم أن يلائم بين شعره وبين نصوص القرآن؟ أليس المعقول أن يخالف بينهما ما استطاع ليخفي النحل ويُوهم أن شعره صحيح لا تكلف فيه ولا تعمل؟ بلى!

ونحن نعتقد أن هذا الشعر الذي يُضاف إلى أمية بن أبي الصلت وإلى غيره من المتحنفين الذين عاصروا النبي أو جاءوا قبله إنما نحل نحلًا، نحله المسلمون ليثبتوا — كما قدمنا — أن للإسلام قدمة وسابقة في البلاد العربية. ومن هنا لا نستطيع أن نقبل ما يُضاف إلى هؤلاء الشعراء والمتحنفين إلا مع شيء من الاحتياط والشك غير قليل.

هذا شأن المسلمين، فأما غير المسلمين من أصحاب الديانات الأخرى، فقد نظروا فإذا لهم في حياة الأمة العربية قبل الإسلام قديم. وفي الحق أن اليهود قد استعمروا جزءًا غير قليل من بلاد الحجاز في المدينة وحولها وعلى طريق الشام. وفي الحق أيضًا

أن اليهودية قد جاوزت الحجاز إلى اليمن، ويظهر أنها استقرت حينًا عند سراة اليمن وأشرافها، وأنها أثرت بوجه ما في الخصومة التي كانت بين أهل اليمن وبين الحبشة، وهم نصارى. ثم في الحق أن اليهودية قد استتبعت حركة اضطهاد للنصارى في نجران ذكرها القرآن في «سورة البروج».

كل هذا حق لا شك فيه، وكل هذا ظاهر في أخبار العرب وأساطيرهم، وهو ظاهر في القرآن بنوع خاص، فليس قليلًا ما يمس اليهود من سور القرآن وآياته، وأنت تعلم ما كان بين النبي واليهود من خصومة انتهت بإجلاء اليهود عن بلاد العرب أيام عمر بن الخطاب. وكان اليهود قد تعربوا حقًّا، وكان كثير من العرب قد تهودوا، وليس من شك عندي في أن الاختلاط بين اليهود وبين الأوس والخزرج قد أعد هاتين القبيلتين لقبول الدين الجديد وتأييد صاحبه.

هذه حال اليهود، فأما النصارى فقد انتشرت دياناتهم انتشارًا قويًّا في بعض بلاد العرب فيما يلي الشأم حيث كان الغسانيون الخاضعون لسلطان الروم، وفيما يلي العراق حيث كان المناذرة الخاضعون لسلطان الفرس، وفي نجران من بلاد اليمن التي كانت على اتصال بالحبش وهم نصارى.

ويظهر أن قبائل من العرب البادين تنصرت قبل الإسلام بأزمان تختلف طولًا وقصرًا، فنحن نعلم مثلًا أن تغلب كانت نصرانية، وأنها أثارت مسألة من مسائل الفقه. فالقاعدة أنه لم يقبل من العربي إلا الإسلام أو السيف، فأما الجزية فتُقبل من غير العرب، ولكن تغلب قُبلت منها صدقة مضعفة قبلها عمر، فيما يقول الفقهاء.[٢٥]

تغلغلت النصرانية إذن كما تغلغلت اليهودية في بلاد العرب، وأكبر الظن أن الإسلام لو لم يظهر لانتهى الأمر بالعرب إلى اعتناق إحدى هاتين الديانتين. ولكن الأمة العربية كان لها مزاجها الخاص الذي لم يستقم لهذين الدينين، والذي استتبع دينًا جديدًا أقل ما يُوصف به أنه ملائم ملاءمة تامة لطبيعة الأمة العربية.

مهما يكن من شيء فليس من المعقول أن ينشر هذان الدينان في البلاد العربية دون أن يكون لهما أثر ظاهر في الشعر العربي قبل الإسلام، وقد رأيت أن العصبية العربية حملت العرب على أن ينحلوا الشعر ويضيفوه إلى عشائرهم في الجاهلية بعد

---

[٢٥] انظر «فتوح البلدان» للبلاذري صفحة ١٨٩ وكتاب «المعارف» لابن قتيبة صفحة ١٩٣ طبع مصر.

أن ضاع شعر هذه العشائر؛ فالأمر كذلك في اليهود والنصارى: تعصبوا لأسلافهم من الجاهليين، وأبوا إلا أن يكون لهم شعر كشعر غيرهم من الوثنيين، وأبوا إلا أن يكون لهم مجد وسؤدد كما كان لغيرهم مجد وسؤدد أيضًا، فنحلوا كما نحل غيرهم، ونظموا شعرًا أضافوه إلى السموءل بن عادياء وإلى عدي بن زيد وغيرهما من شعراء اليهود والنصارى.

والرواة القدماء أنفسهم يحسون شيئًا من هذا؛ فهم يجدون فيما نُسب إلى عدي بن زيد من الشعر سهولة ولينًا لا يلائمان العصر الجاهلي، فيحاولون تعليل ذلك بالإقليم والاتصال بالفرس، واصطناع الحياة الحضرية التي كان يصطنعها أهل الحيرة.

ونحن نجد مثل هذه السهولة في شعر اليهود، في شعر السموءل بنوع خاص، ولا نستطيع أن نُعللها بمثل ما عُللت به في شعر عدي؛ فقد كان السموءل — إن صحت الأخبار — يعيش عيشة خشنة أقرب إلى حياة السادة البادين منها إلى حياة أصحاب الحضر. ويحدثنا صاحب «الأغاني» بأن ولد السموءل نحلوا قصيدة أضافوها إلى امرئ القيس، وزعموا أنه مدح بها السموءل حين أودعه سلاحه في طريقه إلى القسطنطينية. ونرجح نحن أن ولد السموءل هم الذين نحلوا هذه القصيدة الرائية التي تُضاف للأعشى والتي يُقال: إنه مدح بها شرحبيل بن السموءل في قصته المشهورة مع الكلبي.

فأنت ترى أن للعواطف الدينية على اختلافها وتنوع أغراضها مثل ما للعواطف السياسية من التأثير في نحل الشعر وإضافته إلى الجاهليين.

وإذا كان من الحق أن نحتاط في قبول الشعر الذي يظهر فيه تأثير ما للأهواء السياسية، فمن الحق أيضًا أن نحتاط في قبول الشعر الذي يظهر فيه تأثير ما للأهواء الدينية.

وأكبر الظن أن الشعر الذي يُسمى جاهليًّا مقسم بين السياسة والدين، ذهبت هذه بشطر منه، وذهب هذا بالشطر الآخر.

ولكن أسباب النحل ليست مقصورة على السياسة والدين، بل هي تتجاوزهما إلى أشياء أخرى.

(٤) القصص ونحل الشعر

من هذه الأشياء شيء ليس دينًا ولا سياسة، ولكنه يتصل بالدين وبالسياسة اتصالًا قويًّا، نريد به القصص الذي أشرنا إليه غير مرة فيما قدمنا من القول.

فالقصص في نفسه ليس من السياسة ولا من الدين، وإنما هو فن من فنون الأدب العربي، توسط بين آداب الخاصة والآداب الشعبية، وكان مرآة للون من ألوان الحياة النفسية عند المسلمين، وأزهر في عصر غير قصير من عصور الأدب العربي الراقية، أزهر أيام بني أمية وصدرًا من أيام بني العباس. حتى إذا كثر التدوين وانتشرت الكتب واستطاع الناس أن يلهوا بالقراءة دون أن يتكلفوا الانتقال إلى مجالس القصاص، ضعف أمر هذا الفن، وأخذ يفقد صفته الأدبية الراقية شيئًا فشيئًا، حتى ابتذل وانصرف عنه الناس.

وهذا الفن الأدبي تناول الحياة العربية والإسلامية كلها من ناحية خيالية لم يُقدرها الذين درسوا تاريخ الآداب العربية قدرها، لا أكاد أستثني منهم إلا الأستاذ مصطفى صادق الرافعي؛ فهو قد فطن لما يمكن أن يكون من تأثير القصص في نحل الشعر وإضافته إلى القدماء، كما فطن لأشياء أخرى قيمة، وأحاط بها إحاطة حسنة في الجزء الأول من كتابه «تاريخ آداب العرب».[٢٦] نقول: إن هذا الفن قد تناول الحياة العربية الإسلامية من ناحية خيالية خالصة، ونعتقد أن الذين يدرسون تاريخ الأدب العربي لو أنهم عنوا بدرس هذا الفن عناية علمية صحيحة لوصلوا إلى نتائج قيمة، ولغيروا رأيهم في تاريخ الأدب. فمهما تكن الأسباب التي دعت إلى نشأة فن القصص عند المسلمين، فقد نشأ هذا الفن. وكانت منزلته عند المسلمين هي بعينها منزلة الشعر القصصي عند قدماء اليونان، وكانت الصلة بينه وبين الجماعات هي بعينها الصلة بين الشعر القصصي اليوناني وجماعات اليونان القدماء.

وليس من شك عندنا في أن هؤلاء القصاص من المسلمين قد تركوا آثارًا قصصية لا تقل جمالًا وروعة وحسن موقع في النفس عن «الإلياذة» و«الأودسة». وكل ما بين القصص الإسلامي واليوناني من الفرق هو أن الأول لم يكن شعرًا كله، وإنما كان نثرًا يزينه الشعر من حين إلى حين على حين كان الثاني كله شعرًا، وأن الأول لم يكن يلقيه

[٢٦] استوعب الأستاذ أحمد أمين البحث عن القصص استيعابًا علميًّا في كتاب «فجر الإسلام».

صاحبه على أنغام الأدوات الموسيقية على حين كان القاص اليوناني يعتمد على الأداة الموسيقية اعتمادًا ما، وأن الأول لم يجد من عناية المسلمين مثل ما وجد الثاني من عناية اليونان، فبينما كان اليونان يقدسون «الإلياذة» و«الأودسة» ويعنون بجمعهما وترتيبهما وروايتهما وإذاعتهما عناية المسلمين بالقرآن،[٢٧] كان المسلمون مشغولين بالقرآن وعلومه عن قصصهم هذا.

وفي الحق أن الأدب العربي لم يدرس في العصور الإسلامية الأولى لنفسه؛ وإنما درس من حيث هو وسيلة إلى تفسير القرآن وتأويله واستنباط الأحكام منه ومن الحديث، وكان هذا كله أدنى إلى الجد وألصق به من هذا القصص الذي كان يمضي مع الخيال إذا أراد، ويتقرب من نفس الشعب ويمثل له أهواءه وشهواته ومثله العليا؛ فليس غريبًا أن ينصرف عن القصص أصحاب الجد من المسلمين.

كان قصاص المسلمين يتحدثون إلى الناس في مساجد الأمصار، فيذكرون لهم قديم العرب والعجم وما يتصل بالنبوات، ويمضون معهم في تفسير القرآن والحديث ورواية السيرة والمغازي والفتوح إلى حيث يستطيع الخيال أن يذهب بهم لا إلى حيث يلزمهم العلم والصدق أن يقفوا. وكان الناس كلفين بهؤلاء القصاص، مشغوفين بما يلقون إليهم من حديث. وما أسرع ما فطن الخلفاء والأمراء لقيمة هذه الأداة الجديدة من الوجهة السياسية والدينية! فاصطنعوها وسيطروا عليها واستغلوها استغلالًا شديدًا، وأصبح القصص أداة سياسية كالشعر.

وليس من شك في أن العناية بدرس هذا الفن ستنتهي إلى مثل ما انتهت إليه العناية بدرس الشعر من أن الأحزاب السياسية على اختلافها كانت تصطنع القصاص ينشرون لها الدعوة في طبقات الشعب على اختلافها، كما كانت تصطنع الشعراء يناضلون عنها ويذودون عن آرائها وزعمائها. ونحن نعرف من سيرة ابن إسحاق أنه كان هاشمي النزعة والهوى، وأنه لقي في ذلك عناء من الأمويين في آخر عهدهم بالسلطان، وأنه ظفر بحسن المنزلة عند العباسيين في أول عهدهم بالملك.[٢٨]

[٢٧] انظر ما عمله بيزاسترات الطاغية الأثيني لجمع الإلياذة والأودسة في القرن السادس قبل المسيح في كتاب «تاريخ الآداب اليونانية» تأليف ألفريد وموريس كروازيه الأول صفحة ٤١٢.

[٢٨] انظر «تاريخ بغداد» الجزء الأول ص١٢٨، وابن خلكان جزء أول ص٦١٢ وكتاب «المعارف» لابن قتيبة ص١٦٨.

والتعمق في درس حياة القصاص الذين كانوا يقصون في البصرة والكوفة ومكة والمدينة وغيرها من الأمصار، يظهرنا من غير شك على الصلات التي كانت بين هؤلاء القصاص وبين الأحزاب السياسية.

غير أن القصص لم يتأثر بالسياسة وحدها، وإنما تأثر بالدين أيضًا، وقد رأيت في الفصل الماضي مُثلًا توضح هذا التأثر.

وتأثر القصص بشيء آخر غير السياسة والدين؛ هو روح الشعب الذي كان يتحدث إليه. ومن هنا عُني عناية شديدة بالأساطير والمعجزات وغرائب الأمور. ومن هنا اجتهد في تفسير هذه الأساطير وإكمال الناقص منها وتوضيح الغامض. فنحن نستطيع أن نقول: إن هذا القصص كان يستمد قوته وثروته من مصادر مختلفة، أهمها أربعة:

الأول: مصدر عربي هو القرآن وما كان يتصل به من الأحاديث والروايات، وما كانت تتحدث به العرب في الأمصار من أخبارها وأساطيرها، وما كانت تروي من شعر، وما كان يتحدث به الرواة من سيرة النبي والخلفاء وغزواتهم وفتوحهم.

الثاني: مصدر يهودي نصراني، وهو ما كان يأخذه القصاص عن أهل الكتاب من أخبار الأنبياء والأحبار والرهبان وما يتصل بذلك، وليس ينبغي أن ننسى هنا تأثير أولئك اليهود والنصارى الذين أسلموا وأخذوا يضعون الأحاديث ويدسونها مخلصين أو غير مخلصين.

الثالث: مصدر فارسي، وهو هذا الذي كان يستقيه القصاص في العراق خاصة من الفرس مما يتصل بأخبارهم وأساطيرهم وأخبار الهند وأساطيرها.

ثم المصدر الرابع: مصدر مختلط، هو هذا الذي يمثل نفسية العامة غير العربية من أهل العراق والجزيرة والشأم من الأنباط والسريان ومن إليهم من هؤلاء الأخلاط الذين كانوا منبثين في هذه الأقطار، والذين لم تكن لهم سيادة ولا وجود سياسي ظاهر.

كل هذه المصادر كانت تمد القصاص، فكنت ترى في قصصهم ألوانًا من القول وفنونًا من الحديث، قد لا تعجب العالم المحقق لاضطرابها وظهور سلطان الخيال عليها؛ ولكن لها جمالًا أدبيًّا فنيًّا رائعًا يعجب به من يستطيع أن يقدر الْتِئَامَ هذه الأهواء المختلفة التي تتصل بشعوب مختلفة وأجيال متباينة من الناس، ويعجب به بنوع خاص الذين يحاولون أن يتبينوا فيه نفسية الشعوب والأجيال التي كانت تلهم هؤلاء القصاص.

مهما يكن من شيء، فإن هذه المصادر كلها كانت تطلق ألسنة القصاص بما كانوا يتحدثون به إلى سامعيهم في الأمصار، وأنت تعلم أن القصص العربي لا قيمة له ولا خطر في نفس سامعيه إذا لم يزينه الشعر من حين إلى حين. ويكفي أن تنظر في «ألف ليلة وليلة» وفي قصة عنترة وما يشبهها، فسترى أن هذه القصص لا تستطيع أن تستغني عن الشعر، وأن كل موقف قيم أو ذي خطر من مواقف هذه القصص لا يستقيم لكاتبه وسامعه إلا إذا أُضيف إليه قدر من الشعر قليل أو كثير يكون عمادًا له ودعامة. وإذن فقد كان القصاص أيام بني أمية وبني العباس في حاجة إلى مقادير لا حد لها من الشعر يزينون بها قصصهم ويدعمون بها مواقفهم المختلفة فيه، وهم قد وجدوا من هذا الشعر ما كانوا يشتهون وفوق ما كانوا يشتهون.

ولا أكاد أشك في أن هؤلاء القصاص لم يكونوا يستقلون بقصصهم ولا بما يحتاجون إليه من الشعر في هذا القصص، وإنما كانوا يستعينون بأفراد من الناس يجمعون لهم الأحاديث والأخبار ويلفقونها، وآخرين ينظمون لهم القصائد وينسقونها. ولدينا نص يُبيح لنا أن نفترض هذا الفرض؛ فقد حدثنا ابن سلام أن ابن إسحاق كان يعتذر عما كان يروي من غثاء الشعر فيقول: لا علم لي بالشعر، إنما أوتى به فأحمله.[٢٩] فقد كان هناك قوم إذن يأتون بالشعر وكان هو يحمله، فمن هؤلاء القوم؟

أليس من الحق لنا أن نتصور أن هؤلاء القصاص لم يكونوا يتحدثون إلى الناس فحسب، وإنما كان كل واحد منهم يشرف على طائفة غير قليلة من الرواة والملفقين ومن النظام والمنسقين، حتى إذا استقام لهم مقدار من تلفيق أولئك وتنسيق هؤلاء طبعوه بطابعهم ونفخوا فيه من روحهم وأذاعوه بين الناس؟ وكان مثلهم في هذا مثل القصاص الفرنسي المعروف «ألكسندر دوماس» الكبير، وأنت تدهش إذا رأيت هذه الكثرة الشعرية التي تنبث فيما بقي لنا من آثار القصاص، فلديك من سيرة ابن هشام وحدها دواوين من الشعر، نظم بعضها حول غزوة بدر، وبعضها حول غزوة أحد، وبعضها في غير هاتين الغزوتين من المواقف والوقائع. وأضيف كل هذا إلى الشعراء وغير الشعراء من الأشخاص المعروفين، وأضيف بعضه إلى حمزة، وبعضه إلى علي، وبعضه إلى حسان، وبعضه إلى كعب بن مالك، وأضيف بعضه إلى نفر من شعراء قريش، وإلى

[٢٩] انظر «طبقات ابن سلام» صفحة ٤.

نفر من قريش لم يكونوا شعراء قط،[٣٠] وإلى نفر آخر من غير قريش. وليس غير «سيرة ابن هشام» أقل منها حظًّا من هذا الشعر الذي يُضاف إلى الجاهليين مرة وإلى المخضرمين مرة أخرى.

وكثرة هذا الشعر الذي صدر من المصانع الشعرية في الأمصار المختلفة أيام بني أمية وبني عباس كانت سببًا في نشأة رأي يظهر أن القدماء كانوا مقتنعين به، وأن الكثرة المطلقة من المحدثين ليست أقل به اقتناعًا؛ وهو أن الأمة العربية كلها شاعرة، وأن كل عربي شاعر بطبعه وسليقته، يكفي أن يصرف همه إلى القول فإذا هو ينساق إليه انسياقًا.[٣١] كان القدماء يعتقدون هذا، وما يزال المحدثون يرونه، وعذر أولئك وهؤلاء أن لديهم كثرة فاحشة من الشعر تُضاف إلى ناس منهم المعروف ومنهم غير المعروف، ومنهم الحضري ومنهم البدوي. فأما العلماء والمحققون منهم فقد استطاعوا أن ينفوا من هذا الشعر مقدارًا قليلًا أو كثيرًا لم يستطيعوا أن يقبلوه ولا أن يطمئنوا إليه، ولكنهم بعد الحذف والنفي والنقد والتمحيص نظروا فإذا لديهم مقادير ضخمة تضاف إلى ناس منهم المعروف ومنهم المجهول، ومنهم الحضري ومنهم البدوي، فأي شيء أيسر من أن يعتقدوا أن العربي شاعر بفطرته، وأنه يكفي أن يكون الرجل عربيًّا ليقول الشعر متى شاء وكيف شاء؟

ولكن رأيًا كهذا لا يلائم طبيعة الأشياء، فنحن نستطيع أن نؤمن بأن الأمم تتفاوت حظوظها من الشعر، فبعضها أشعر من بعض، وبعضها أكثر شعرًا من بعضها الآخر، ولكن لا نستطيع أن نفهم أن يكون جيل من الناس شاعرًا كله، أو أن تكون أمة من الأمم شاعرة كلها رجالًا ونساء شبانًا وشيبًا وولدانًا أيضًا! ولدينا نصوص قديمة تدلنا على أن العرب لم يكونوا جميعًا شعراء؛ فكثيرًا ما حاول العربي قول الشعر فلم يُوفق لشيء، وقد طُلب إلى النبي في بعض المواقف التي احتاج المسلمون فيها إلى الشعراء أن يأذن لعلي في أن يقول شعرًا يرد به على شعراء قريش، فأبى النبي أن يأذن له؛ لأنه لم يكن من ذلك في شيء، وأذن لحسان.[٣٢]

[٣٠] «الطبقات الكبرى» لابن سعد، الجزء الثاني من القسم الثاني صفحة ٨٩ وما بعدها.

[٣١] «البيان والتبيين» للجاحظ الجزء الثاني صفحة ٥٦ طبع مصر سنة ١٣١٣.

[٣٢] «الأغاني» جزء ٤ ص٤.

وما نظن أننا في حاجة إلى أن نقيم الأدلة ونبسط البراهين على أن العرب لم يكونوا كلهم شعراء، وإنما سبيلنا أن نوضح أن كثرة هذا الشعر هي التي خيلت إلى القدماء والمحدثين أن لفظ «العربي» مرادف للفظ «الشاعر». فإذا أضفت إلى ما قدمنا أنك تجد كثيرًا من الشعر يُضاف إلى قائل غير معروف بل غير مسمًّى، فتراهم يقولون مرة: قال الشاعر، وأخرى: قال الأول، وثالثة: قال الآخر، ورابعة: قال رجل من بني فلان، وخامسة: قال أعرابي … وهلم جرًّا. نقول: إذا لاحظت هذا كله عذرت القدماء والمحدثين إذا اعتقدوا أن العرب كلهم شعراء.

والحق أن العرب كانوا كغيرهم من الأمم ذات الفصاحة واللسن والأذهان القوية، يكثر فيهم الشعر دون أن يعمَّ كافتهم، وأن أكثر هذا الشعر الذي يُضاف إلى غير قائل أو إلى قائل مجهول، إنما هو شعر مصنوع موضوع نُحل نحلًا؛ بسبب من هذه الأسباب التي نحن بإزائها، ومنها القصص.

كثرة هذا الشعر الذي احتاج إليه القصاص لتزدان به قصصهم من ناحية، وليسيغها القراء والسامعون من ناحية أخرى، خدعت فريقًا من العلماء، فقبلوها على أنها صدرت عن العرب حقًّا. وقد فطن بعض العلماء إلى ما في هذا الشعر من تكلف حينًا ومن سخف وإسفاف حينًا آخر. وفطن إلى أن بعض هذا الشعر يستحيل أن يكون قد صدر عن الذين يُنسب إليهم. ومن هؤلاء العلماء محمد بن سلام الذي أنكر — كما رأيت — ما يضيفه ابن إسحاق إلى عاد وثمود وحمير وتُبَّع.[٣٣] وأنكر كثيرًا ما رواه ابن إسحاق في «السيرة» من شعر الرجال والنساء سواء منهم من عُرف بالشعر ومن لم يقل شعرًا قط.[٣٤] وآخرون غير ابن سلام أنكروا ما روى ابن إسحاق وأصحابه القصاصون، نذكر منهم ابن هشام الذي يروي لنا في «السيرة» ما كان يرويه [ابن] إسحاق؛ حتى إذا فرغ من رواية القصيدة، قال: وأكثر أهل العلم بالشعر أو بعض أهل العلم بالشعر، يُنكر هذه القصيدة، أو يُنكر أكثرها، أو يُنكرها لمن تضاف إليه.[٣٥]

[٣٣] صفحة ٥.

[٣٤] المصدر نفسه ٤.

[٣٥] هذا النحو من الشعر ورد في «سيرة ابن هشام» بكثرة؛ ولذا نكتفي بالإشارة إلى بعض مواضعه فيها لا على وجه الحصر: جزء أول صفحة ١٨ و٢٢ و٥٢ و٥٣ و٧٩ و٨٠ و١٤٨ و١٥٠ و١٧٩، وجزء ثانٍ صفحة ٥٦ و٥٧ هامش «الروض الأنف».

ولكن هؤلاء العلماء الذين فطنوا لأثر القصص في نحل الشعر خُدعوا أيضًا؛ فلم يكن صناع الشعر جميعًا ضعافًا ولا محمقين، بل كان منهم ذو البصيرة النافذة والفؤاد الذكي والطبع اللطيف، فكان يجيد الشعر ويحسن تكلفه ونحله، وكان فطنًا يجتهد في إخفاء صنعته ويُوفق من ذلك للشيء الكثير. وابن سلام نفسه يحدثنا بأنه إذا سهل على العلماء النقاد أن يعرفوا ما تكلفه الضعفاء من الناحلين، فمن العسير عليهم أن يميزوا ما كان يتكلفه العرب أنفسهم. وقد رأيت أن العرب أنفسهم كانوا يتكلفون ويضعون ويكذبون، فيسرفون في هذا كله.

ولعل من أوضح الأمثلة لانخداع ابن سلام عن هذا الشعر المنحول هذه الطائفة التي رواها على أنها أقدم ما قالته العرب من الشعر الصحيح،[٣٦] والتي يضاف بعضها إلى جذيمة الأبرش، وبعضها إلى زهير بن جناب، وبعضها إلى العنبر بن تميم، وبعضها إلى مالك وسعد ابني زيد مناة بن تميم، وبعضها إلى أعصر بن سعد بن قيس عيلان. وكل هذا الشعر إذا نظرت فيه سخيف سقيم ظاهر التكلف بيِّن الصنعة، واضح جدًّا أن راويًا من الرواة أو قاصًّا من القصاص تكلفه ليفسر مثلًا من الأمثال أو أسطورة من الأساطير أو لفظًا غريبًا، أو ليلذ القارئ أو السامع ليس غير. ولنضرب لذلك مثلا هذين البيتين اللذين يضافان إلى أعصر بن سعد بن قيس عيلان، وهما:

قالت عميرة ما لرأسك بعدما نفد الزمان أتى بلون منكر
أعمير إن أباك شيَّب رأسه كر الليالي واختلاف الأعصر

قال ابن سلام وغيره من العلماء والرواة: إن هذا الرجل إنما سُمي «أعصر» لهذا البيت الأخير. قال ابن سلام: وبعض الناس يسميه «يعصر» وليس بشيء.[٣٧]

وابن سلام نفسه يحدثنا أن معدًّا كان يعيش في العصر الذي كان يعيش فيه موسى بن عمران؛ أي قبل المسيح بقرون عدة؛ أي قبل الإسلام بأكثر من عشرة قرون[٣٨] فإذا لاحظنا أن «أعصر» هذا هو ابن سعد بن قيس عيلان ابن إلياس بن مضر بن نزار

[٣٦] انظر ابن سلام ص١٢، ١٣.

[٣٧] «طبقات ابن سلام» ص١٢.

[٣٨] «طبقات ابن سلام» ص٥.

بن معد، رأينا أنه إن عاش فقد عاش في زمن متقدم جدًّا؛ أي قبل الإسلام بعشرة قرون على أقل تقدير.

أفتظن أن هذين البيتين اللذين قرأتهما آنفًا يمكن أن يكونا قد قيلا قبل الإسلام بألف سنة، ونحن لا نعرف اللغة العربية قبل الإسلام بثلاثة قرون أو أربعة قرون، ونحن نجد مشقة غير قليلة في فهم الشعر العربي الصحيح الذي قيل أيام النبي أو بعد النبي، ولا نجد شيئًا من العسر في فهم هذا الكلام الذي إن صح رأي ابن سلام فقد قيل قبل النبي بأكثر من عشرة قرون؟

أليس واضحًا جليًّا أن هذين البيتين إنما قيلا في الإسلام ليفسرا اسم هذا الرجل الذي هو في حقيقة الأمر من أشخاص الأساطير لا نعرف أوجد في حقيقة الأمر أم لم يوجد؟

وقل مثل هذا فيما يضيفه ابن سلام إلى مالك وسعد ابني زيد مناة بن تميم، فنحن لا نعرف من سعد، ومن مالك، ومن زيد مناة، ومن تميم؟ وأكبر الظن عندنا أنهم أشخاص أساطير لم يوجدوا قط، ولكن رأى الرواة والقصاص مثلًا تستعمله العرب وهو: «ما هكذا تورد يا سعد الإبل»، وهي في حاجة إلى تفسير الأمثال أيضًا، ومن هنا اخترعت هذه القصة التي نطق فيها سعد ومالك بما يضاف إليهما من الرجز.

وقل مثل هذا ما يضاف للعنبر بن تميم، وهو:

قد رابني من دلوي اضطرابها والنأي في بهراء واغترابها
إلا تجئ ملأى يجئ قرابها[39]

فالأمر عندنا لا يتجاوز تفسير هذا البيت الأخير الذي كان يجري مجرى المثل فيما يظهر. وقل مثل هذا في هذا الشعر الذي يُضاف إلى جذيمة الأبرش، وفي كل ما يتصل بجذيمة وصاحبته الزباء وابن أخته عمرو بن عدي ووزيره قصير.

فليس لهذا كله إلا أصل واحد، وهو تفسير طائفة من الأمثال ذكرت فيها أسماء هؤلاء الناس كلهم أو بعضهم، كقولهم: «لا يطاع لقصير أمر»، وقولهم: «لأمر ما جدع قصير أنفه»، وقولهم: «شب عمرو عن الطوق.» أو ذكر فيها ما يتصل بهؤلاء الناس في هذه القصص التي كانت شائعة عند هؤلاء الأخلاط من سكان العراق والجزيرة والشام

[39] المصدر نفسه ص١١.

وما يتصل بها من بوادي العرب، كفرس جذيمة التي كانت تُسمى «العصا»، والبرج الذي بناه قصير على العصا بعد أن نفقت وكان يُسمى «برج العصا»، ودم جذيمة التي جمعته الزباء في طست من الذهب، وجِمال عمرو بن عدي التي احتال قصير في إدخالها تدمر وعليها الرجال في الغرائر.[٤٠]

وتستطيع أن تذهب هذا المذهب من الفهم والتفسير في كل هذه الحكايات والأساطير التي تتصل بالأسماء والأمثال والأمكنة وما إليها وما يُنشد فيها من الشعر.

ولكن القدماء لم يذهبوا هذا المذهب؛ وإنما قبلوا هذه الأخبار والأشعار على علاتها، ورووها على أنها صحيحة؛ لأنهم سمعوا من رواة كانوا يعتقدون أنهم ثقات مصححون. ومن هنا روى ابن سلام وغيره أبياتًا لجذيمة على أنها من أقدم الشعر العربي، وهي التي تبتدئ بهذا البيت:

ربما أوفيت في علم ترفعن ثوبي شمالات[٤١]

وهناك لون من ألوان القصص كان الناس يتحدثون به ويميلون إليه ميلًا شديدًا، ويروون فيه الأكاذيب والأعاجيب، وهو أخبار المعمرين الذين مدت لهم الحياة إلى أبعد مما ألف الناس. وقد رُويت حول هؤلاء المعمرين أخبار وأشعار قبلها العلماء الثقات في القرن الثالث للهجرة كأبي حاتم السجستاني،[٤٢] وابن سلام نفسه، وهو يروي لنا في كتاب «الطبقات» هذا الشعر المتكلف السخيف الذي يُضاف إلى أحد هؤلاء المعمرين، وهو المستوغر بن ربيعة بن كعب بن سعد الذي بقي بقاء طويلًا حتى قال:

ولقد سئمت من الحياة وطولها وازددت من عدد السنين مئينا
مائة أتت من بعدها مئتان لي وازددت من عدد الشهور سنينا
هل ما بقي إلا كما قد فاتنا يوم يكر وليلة تحدونا[٤٣]

[٤٠] «تاريخ ابن جرير الطبري» أول ص٧٥٧–٧٦٦ طبع أوروبا.

[٤١] «طبقات ابن سلام» ص١٣.

[٤٢] له كتاب «المعمرين» وقد طبع مرارًا.

[٤٣] كتاب «المعمرين» صفحة ٩ طبع مصر، و«طبقات» ابن سلام ص٢١.

ويروي لنا ابن سلام شعرًا آخر ليس أقل من هذا الشعر سخفًا ولا تكلفًا ولا نحلًا يضيفه إلى دويد بن زيد بن نهد حين حضره الموت:

اليَوْمَ يُبْنى لِدُوَيْدٍ بَيْتُه	لو كانَ للدَّهْرِ بِلًى أَبْلَيْتُه
أو كانَ قِرْنِي واحِدًا كَفَيْتُه	يا رُبَّ نَهْبٍ صالِحٍ حَوَيْتُه
ورُبَّ غَيْلٍ حَسَنٍ لَوَيْتُه	ومِعْصَمٍ مُخَضَّبٍ ثَنَيْتُه[٤٤]

فأنت ترى أن ابن سلام، على ما أظهر من الشك فيما كان يروي ابن إسحاق من شعر عاد وثمود وتبع وحمير، قد انخدع عما كان يرويه ابن إسحاق وغير ابن إسحاق من القصاص من الشعر يضيفونه إلى القدماء من حاضرة العرب وباديتهم.

والرواة أشد انخداعًا حين يتصل الأمر بالبادية اتصالًا شديدًا، وذلك في هذه الأخبار التي يسمونها «أيام العرب» أو «أيام الناس»، فهم سمعوا بعض هذه الأخبار من الأعراب ثم رأوها تُقصُّ مفصلة مطولة، فقبلوا ما كان يُروى منها على أنه جد من الأمر، ورووه وفسروه وفسروا به الشعر، واستخلصوا منه تاريخ العرب؛ مع أن الأمر فيه لا يتجاوز ما قدمناه، فليست هذه الأخبار إلا المظهر القصصي لهذه الحياة العربية القديمة، ذكره العرب بعد أن استقروا في الأمصار فزادوا فيه ونموه وزينوه بالشعر. كما ذكر اليونان قديمهم فأنشئوا فيه «الإلياذة» و«الأودسة» وغيرها من قصائد الشعر القصصي التي لم يكن يكاد يبلغها الإحصاء. فحرب البسوس وحرب داحس والغبراء، وحرب الفجار، وهذه «الأيام» الكثيرة التي وُضعت فيها الكتب ونُظم فيها الشعر ليست في حقيقة الأمر — إن استقامت نظريتنا — إلا توسيعًا وتنمية لأساطير وذكريات كان العرب يتحدثون بها بعد الإسلام.

ومن هنا نستطيع أن نقول مطمئنين: إن مؤرخ الآداب العربية خليق أن يقف موقف الشك — إن لم يقف موقف الإنكار الصريح — أمام هذا الشعر الذي يُضاف إلى الجاهلين، والذي هو في حقيقة الأمر تفسير أو تزيين لقصة من القصص أو توضيح لاسم من الأسماء، أو شرح لمثل من الأمثال.

كل ما يُروى عن عاد وثمود وطسم وجديس وجرهم والعماليق موضوع لا أصل له.

[٤٤] «طبقات ابن سلام» ص١١، وكتاب «المعمرين» ص٢٠.

وكل ما يُروى عن تبع وحمير وشعراء اليمن في العصور القديمة، وأخبار الكهان وما يتصل بسيل العرم وتفرق العرب بعده موضوع لا أصل له.

وكل ما يُروى من أيام العرب وحروبها وخصوماتها وما يتصل بذلك من الشعر خليق أن يكون موضوعًا، والكثرة المطلقة منه موضوعة من غير شك.

وكل ما يُروى من هذه الأخبار والأشعار التي تتصل بما كان بين العرب والأمم الأجنبية من العلاقات قبل الإسلام، كعلاقاتهم بالفرس واليهود والحبشة، خليق أن يكون موضوعًا، وكثرته المطلقة موضوعة من غير شك، ولسنا نذكر شعر آدم وما يشبهه، فنحن لم نكتب هذا الكتاب هازلين ولا لاعبين.

(٥) الشعوبية ونحل الشعر

والشعوبية، ما رأيك فيهم وفيما يمكن أن يكون لهم من الأثر القوي في نحل الشعر والأخبار وإضافتها إلى الجاهليين؟ أما نحن فنعتقد أن هؤلاء الشعوبية قد نحلوا أخبارًا وأشعارًا كثيرة وأضافوها إلى الجاهليين والإسلاميين. ولم يقف أمرهم عند نحل الأخبار والأشعار، بل هم قد اضطروا خصومهم ومناظريهم إلى النحل والإسراف فيه. وأنت تعلم أن أصل هذه الفرقة إنما هو هذا الحقد الذي أضمره الفرس المغلوبون للعرب الغالبين. وأنت تعلم أن هذه الخصومة قد أخذت مظاهر مختلفة منذ تم الفتح للعرب، وأحدثت آثارًا مختلفة بعيدة في حياة المسلمين الدينية والسياسية والأدبية، ولكنا لا نريد أن نتجاوز في هذا الفصل تأثير الشعوبية في الحياة الأدبية وحدها وفي نحل الشعر للجاهليين بنوع خاص.

لم يكد ينتصف القرن الأول للهجرة حتى كان فريق من سبي الفرس قد استعرب وأتقن العربية، واستوطن الأقطار العربية الخالصة، وأخذ يكوِّن له فيها نسل وذرية، وأخذ هذا الشباب الفارسي الناشئ يتكلم العربية كما يتكلمها العرب أنفسهم. وما هي إلا أن أخذ هذا الشباب يحاول نظم الشعر العربي على نحو ما كان ينظمه شعراء العرب، ثم لم يقف أمرهم عند نظم الشعر، بل تجاوزوه إلى أن شاركوا العرب في أغراضهم الشعرية السياسية، فكان من هؤلاء الموالي شعراء يتعصبون للأحزاب العربية السياسية ويناضلون عنها.

وهذا الموقف السياسي الذي وقفه الموالي من الأحزاب يسر الأمر عليهم تيسيرًا شديدًا، فقد كان أحدهم لا يكاد يُظهر تأييده لحزب من هذه الأحزاب حتى يفرح به

هذا الحزب ويعطف عليه ويجزل له الصلات ويذهب في تشجيعه كل مذهب، على نحو ما تفعل الأحزاب السياسية الآن بالصحف التي تقف منها مواقف التأييد، تقبل عليها وتمنحها المعونة لا تبالي في ذلك بشيء؛ لأنها لا تريد إلا نشر الدعوة، ولأنها لا تريد إلا الفوز، ومن ابتغى الفوز وحده كان خليقًا ألا يحقق في اختيار السوائل وتدبر العواقب.

وكذلك كانت تفعل الأحزاب العربية أيام بني أمية: كان هذا المولى يعلن تأييده للأمويين في قصيدة من الشعر، فما أسرع ما يضمه الأمويون إليهم! لا يعنيهم أكان مخلصًا لهم أو مبتغيًا للحظوة والزلفى.

وكذلك كان يفعل حزب آل الزبير وحزب الهاشميين، وكذلك كانت الخصومة بين الأحزاب العربية تبيح للمغلوبين الموتورين من الموالي أن يتدخلوا في السياسة العربية، وأن يهجوا أشراف قريش وقرابة النبي.

كان بنو أمية يشجعون أبا العباس الأعمى،[٤٥] وكان آل الزبير يشجعون إسماعيل بن يسار،[٤٦] وكان هذان الشاعران يستبيحان لأنفسهما هجو أشراف قريش خاصة والعرب عامة في سبيل التأييد لآل مروان وآل حرب أو آل الزبير.

ولم يكن هؤلاء الموالي مخلصين للعرب حقًّا، إنما كانوا يستغلون هذه الخصومة السياسية بين الأحزاب، ليعيشوا من جهة، وليخرجوا من الرق أو حياة الولاء إلى حياة تشبه حياة الأحرار والسادة من جهة أخرى، ثم ليشفوا ما في صدورهم من غلٍّ، ويُنَفِّسُوا عن أنفسهم ما كانوا يضمرون من ضغينة للعرب من جهة ثالثة.

ولعل إسماعيل بن يسار أظهر مثل لهذه الطائفة من الشعراء الموالي الذين كانوا يبغضون العرب ويزدرونهم ويستغلون ما بينهم من الخصومات السياسية لحاجاتهم ولذاتهم وأهوائهم، وقالوا: كان إسماعيل بن يسار زبيريَّ الهوى، فلما ظفر آل مروان بآل الزبير أصبح إسماعيل مروانيًّا وقبله بنو أمية. فاستأذن ذات يوم على الوليد بن عبد الملك فأخره ساعة، حتى إذا أذن له دخل عليه يبكي، فلما سأله عن بكائه هذا قال: أخرتني وأنت تعلم مروانيتي ومروانية أبي، فأخذ الوليد يُهون عليه ويعتذر إليه وهو لا يزداد إلا إغراقًا في البكاء، حتى وصله الوليد فأحسن صلته. فلما خرج تبعه بعض من حضر فسأله عن هذه المروانية التي ادعاها: ما هي؟ ومتى كانت؟ فأجاب: إن هذه

---

[٤٥] «الأغاني» ج١٥ ص٦٢.

[٤٦] «الأغاني» ج٤ ص١١٩.

المروانية هي بغضنا لآل مروان، وهي التي حملت أباه يسارًا وهو يموت على أن يتقرب إلى الله بلعن مروان بن الحكم، وهي التي تحمل أمه على أن تلعن آل مروان مكان ما تتقرب به من التسبيح.[47]

ولكن آل مروان كانوا في حاجة إلى اصطناع هؤلاء الشعراء يذودون عنهم ويناضلون بني هاشم خاصة؛ فقد علمت منزلة بني هاشم في نفوس الموالي والفرس.

والرواة يحدثوننا بأن حب بني أمية لشاعرهم أبي العباس الأعمى لم يكن له حد؛ فقد كانت صلات بني أمية تُرسل إليه في مكة.[48] وحج عبد الملك مرة، فدخل عليه هذا الشاعر وأنشده شعرًا هجا به ابن الزبير، فحلف عبد الملك على من في المجلس من قرابته ومن قريش ليكسونه كل واحد منهم، قالوا فأُلقيت عليه الحلل والثياب حتى كادت تُخفيه، ونهض فجلس عليها بقية مجلسه مع عبد الملك.[49]

ولم تكن سيرة الهاشميين مع أنصارهم من الموالي أقل من سيرة الأمويين والزبيريين، وكانت النتيجة لهذا كله أن استباح هؤلاء الموالي لأنفسهم هجو العرب أولًا، ثم ذكر قديمهم والافتخار بالفرس ثانيًا. وقد ضاع أكثر ما قال هؤلاء الموالي في الافتخار بالفرس وهجاء العرب أيام بني أمية، ولكنك تجد من ذلك طرفًا مجزئًا مغنيًا في «الأغاني» وغيره من كتب الأدب.

أما العصر العباسي فيكفي أن تقرأ هذه القصيدة التي قالها أبو نواس يهجو فيها العرب وقريشًا، والتي يقال: إن الرشيد أطال حبسه فيها، ومطلعها:

ليست بدار عفت وغيَّرها   ضربان من قطرها وحاصبها[50]

وهم يحدثوننا أن الجرأة بلغت بإسماعيل بن يسار أن أنشد فخره بالفرس بين يدي هشام بن عبد الملك، فغضب عليه الخليفة وأمر به فأُلقي في بركة كانت بين يديه ولم يخرج إلا وقد أشرف على الموت.[51]

[47] انظر «الأغاني» ج٤ ص١٢٠.

[48] «الأغاني» ج١٥ ص٦٢.

[49] «الأغاني» ج١٥ ص٦٢.

[50] راجع «ديوان أبي نواس» ص١٥٥ طبع مصر ١٨٩٨.

[51] «الأغاني» ج٤ ص١٢٥.

نسوق هذا كله لنعطيك صورة من حقد الفرس على العرب وما كان له من أثر في الحياة الأدبية لهؤلاء الشعراء.

وقد وصلنا إلى ما كنا نريد من تأثير هذه الشعوبية في نحل الشعر، فيكفي أن يحاول الشاعر من الموالي الافتخار على العرب ليفكر في أن يثبت أن العرب أنفسهم كانوا قبل أن يتيح لهم الإسلام هذا التغلب يعترفون بفضل الفرس وتقدمهم، ويقولون في ذلك الشعر يتقربون به إليهم ويبتغون به المثوبة عندهم، ولا سيما إذا كانت الحوادث التاريخية والأساطير تُعين على ذلك وتدني منه.

ومن الذي يستطيع أن يُنكر أن الفرس قد سيطروا قبل الإسلام على العراق وأخضعوا لسلطانهم من كان يسكن حضره وباديته من العرب؟ ومن ذا الذي يستطيع أن ينكر أن الفرس قد أرسلوا جيشًا احتل اليمن وأخرج منه الحبشة؟ ومن ذا الذي يستطيع أن ينكر أنه قد كانت بين الفرس والعرب وقائع، وأن ملوك الحيرة كانوا أتباعًا للفرس يوفدون إليهم من حين إلى حين أشراف البادية العربية؟ وإذا كان هذا كله حقًّا فلِمَ لا يستغله الموالي؟ ولم لا يعتزون به على العرب المتغلبين الذين يزدرونهم ويتخذونهم رقيقًا وخدمًا؟

الحق أن الموالي لم يقصروا في هذا؛ فهم أنطقوا العرب بكثير من نثر الكلام وشعره، فيه مدح للفرس وثناء عليهم وتقرب منهم، وهم زعموا لنا أن الأعشى زار كسرى ومدحه وظفر بجوائزه، وهم أضافوا إلى عدي بن زيد[٥٢] ولقيط بن يعمر[٥٣] وغيرهما من إياد والعباد كثيرًا من الشعر فيه الإشادة بملوك الفرس وسلطانهم وجيوشهم، وهم أنطقوا شاعرًا من شعراء الطائف بأبيات تُضاف إلى أبي الصلت بن ربيعة، وهو أبو أمية بن أبي الصلت المعروف، وقد يكون من الخير أن نروي هذه الأبيات:

لله درهم من عصبة خرجوا ... ما إن ترى لهم في الناس أمثالا

بيضًا مرازبة غرًّا جحاجحة ... أسدًا تربب في الغيضات أشبالا

---

[٥٢] انظر «الأغاني» ج٢ ص٢٤ وما بعدها، و«طبقات ابن سلام» ص٣١ و٣٢، و«تاريخ ابن كثير» ج٢ صفحات ١٧٩ و١٨٢ و١٨٣.

[٥٣] راجع «مختارات هبة الله بن علي بن حمزة العلوي» طبع مصر ص٢.

لا يرمضون إذا حرت مغافرهم ولا ترى منهم في الطعن ميالا
مَن مثل كسرى وسابور الجنود له أو مثل وهرز يوم الجيش إذ صالا
فاشرب هنيئًا عليك التاج مرتفعًا في رأس غُمْدان دارا منك محلالا
واضطم بالمسك إذ شالت نعامتهم وأسبل اليوم في برديك إسبالا
تلك المكارم لا قعبان من لبن شيبا بماء فعادا بعد أبوالا[٥٤]

والشعر في مدح سيف بن ذي يزن، وقد زاد ابن قتيبة في أوله هذه الأبيات وهي أبلغ في الدلالة على ما نريد أن ندل عليه، وهي:

لن يطلب الوتر أمثال ابن ذي يزن لجَّج في البحر للأعداء أحوالا
أتى هرقل وقد شالت نعامته فلم يجد عنده القول الذي قالا
ثم انتحى نحو كسرى بعد تاسعة من السنين، لقد أبعدت إيغالا
حتى أتى ببني الأحرار يحملهم إنك عمري لقد أسرعت قِلقالا

فانظر إليه كيف قدم الفرس على الروم في أول الشعر وعلى العرب في سائره، ولو أن العرب غلبوا الروم بعد الإسلام وأزالوا سلطانهم كما أزالوا سلطان الفرس، وأخضعوهم لمثل ما أخضعوا له الفرس، لكان للروم مع العرب شأن يشبه شأن الفرس معهم. ولكن العرب لم يقوضوا سلطان الروم، وإنما اقتطعوا طائفة من أقاليمهم وظلت دولتهم قائمة.

ومن الخير أن نروي أبياتًا قالها إسماعيل بن يسار في الفخر بالفرس، فسترى بينها وبين الشعر الذي يُضاف إلى أبي الصلت ما يحمل على شيء من الشك والريبة. قال:

إني وجدك ما عودي بذي خور عند الحفاظ ولا حوضي بمهدوم
أصلي كريم ومجدي لا يقاس به ولي لسان كحد السيف مسموم

[٥٤] «الأغاني» ج١٦ ص٧٥، والطبري جزء ٢ ص١٢٠ طبع مصر، و«سيرة ابن هشام» أول ٥٢ و«البداية والنهاية» لابن كثير ج٢ صفحة ١٧٨ و١٧٩ مع اختلاف في الرواية.

أحمي به مجد أقوام ذوي حسب	من كل قرم بتاج الملك معموم
جحاجح سادة بلج مرازبة	جرد عتاق مساميح مطاعيم
من مثل كسرى وسابور الجنود معًا	والهرمزان لفخر أو لتعظيم
أسد الكتائب يوم الروع إن زحفوا	وهم أذلوا ملوك الترك والروم
يمشون في حلق الماذي سابغة	مشي الضراغمة الأسد اللهاميم
هناك إن تسألي تُنْبَي بأن لنا	جرثومة قهرت عز الجراثيم[٥٥]

إلى هذا النحو من نحل الموالي للشعر والأخبار يضيفونها إلى العرب ذكرًا لمآثر الفرس وما كان لهم من سلطان ومجد في الجاهلية، فكان العرب مضطرين إلى أن يجيبوا بلون من النحل يشبه هذا اللون، فيه تغليب للعرب على الفرس وفيه إثبات؛ لأن ملك الفرس في الجاهلية وتسلطهم على العرب لم يكن من شأنه أن يذل هؤلاء أو أن يقدم عليهم أولئك.

ومن هنا مواقف هذه الوفود التي تتحدث أمام كسرى بمحامد العرب وعزتها ومنعتها وإبائهم للضيم. ومن هنا هذه المواقف التي تُضاف إلى ملوك الحيرة والتي تُظهر هؤلاء الملوك أحيانًا عصاة مناهضين للملك الأعظم، ثم من هنا هذه الأيام والوقائع التي كانت للعرب على الفرس كيوم ذي قار.

فأنت ترى أن الشعوبية في مظهرها السياسي الأول قد حملت الفرس على نحل الأشعار والأخبار، وأكرهت العرب على أن يلقوا النحل بمثله.

على أن هذه الشعوبية لم تلبث أن استحالت بعد سقوط الأمويين وقيام سلطان الفرس على يد العباسيين إلى خلاف له صورة علمية أدبية أقرب إلى البحث والجدل في أنواع العلم منها إلى ما كان معروفًا من الخصومة السياسية بين الغالب والمغلوب. وكان هذا النحو من الشعوبية أخصب من النوع السابق وأبلغ من حمل العرب والفرس على النحل والإسراف فيه.

ولعلك تلاحظ أن الكثرة المطلقة من العلماء الذين انصرفوا إلى الأدب واللغة والكلام والفلسفة كانوا من العجم الموالي، وكانوا يستظلون بسلطان الوزراء والمشيرين من الفرس أيضًا. وكانت غايتهم قد استحالت من إثبات سابقة الفرس في الملك والسلطان

[٥٥] «الأغاني» جزء ٤ ص١٢٥.

إلى ترويج هذا السلطان الذي كسبوه أيام بني العباس، وإقامة الأدلة الناهضة على أن الأمر قد رد إلى أهله، وعلى أن هؤلاء العرب الذين حيل بينهم وبين السيادة الفعلية ليسوا ولم يكونوا أهلًا لهذه السيادة. ومن هنا كان هؤلاء العلماء والمناظرون أصحاب ازدراء للعرب ونعي عليهم وغض من أقدارهم.

فأما أبو عبيدة معمر بن المثنى الذي يرجع العرب إليه فيما يروون من لغة وأدب، فقد كان أشد الناس بغضًا للعرب وازدراء لهم، وهو الذي وضع كتابًا لا نعرف الآن إلا اسمه وهو «مثالب العرب»،[٥٦] وأما غير أبي عبيدة من علماء الموالي ومتكلميهم وفلاسفتهم فقد كانوا يمضون في ازدراء العرب إلى غير حد، ينالونهم في حروبهم، وينالونهم في شعرهم، وينالونهم في خطاباتهم وينالونهم في دينهم أيضًا، فليست الزندقة إلا مظهرًا من مظاهر الشعوبية الفارسية التي كانت تفضل المجوسية على الإسلام.

وأنت تجد في «البيان والتبيين» كلامًا كثيرًا تستبين منه إلى أي حد كان الفرس يعجبون بآثار الأمم الأعجمية ويقدمونها على آثار العرب؛ فهم يعجبون بخطب الفرس وسياساتهم، وعلم الهند وحكمتها، ومنطق اليونان وفلسفتهم. وهم ينكرون على العرب أن يكون لهم شيء يُقارب هذا، والجاحظ ينفق ما يملك من قوة ليثبت أن العرب يستطيعون أن ينهضوا لكل هذه المفاخر الأعجمية وأن يأتوا بخير منها.

ولعل أصدق مثال لهذه الخصومة العنيفة بين علماء العرب والموالي هذا الكتاب الذي كتبه الجاحظ في «البيان والتبيين» وهو «كتاب العصا»، وأصل هذا الكتاب كما تعلم أن الشعوبية كانوا ينكرون على العرب الخطابة، وينكرون على خطباء العرب ما كانوا يصطنعون أثناء خطابتهم من هيئة وشكل وما كانوا يتخذون من أداة، وكانوا يعيبون على العرب اتخاذ العصا والمخصرة وهم يخطبون، فكتب الجاحظ «كتاب العصا» ليثبت فيه أن العرب أخطب من العجم، وأن اتخاذ الخطيب العربي للعصا لا يغض من فنه الخطابي، أليست العصا محمودة في القرآن والسنة وفي التوراة وفي أحاديث القدماء؟ ومن هنا مضى الجاحظ في تعداد فضائل العصا حتى أنفق في ذلك سفرًا ضخمًا.

---

[٥٦] راجع «بغية الوعاة» للسيوطي ص٣٩٥ طبع مصر، وكتاب «وفيات الأعيان» لابن خلكان جزء ثان صفحة ١٣٨ وما بعدها طبع بولاق.

والذي يعنينا من هذا كله هو أن نلاحظ أن الجاحظ وأمثاله من الذين كانوا يعنون بالرد على الشعوبية، مهما يكن علمهم ومهما تكن روايتهم، لم يستطيعوا أن يعصموا أنفسهم من هذا النحل الذي كانوا يضطرون إليه اضطرارًا ليسكتوا خصومهم من الشعوبية، فليس من اليسير أن نُصدق أن كل ما يرويه الجاحظ من الأشعار والأخبار حول العصا والمخصرة ويضيفه إلى الجاهليين صحيح. ونحن نعلم حق العلم أن الخصومة حين تشتد بين الفرق والأحزاب فأيسر وسائلها الكذب. كانت الشعوبية تنحل من الشعر ما فيه عيب للعرب وغض منهم، وكان خصوم الشعوبية ينحلون من الشعر ما فيه ذود عن العرب ورفع لأقدارهم.

ونوع آخر من النحل دعت إليه الشعوبية، تجده بنوع خاص في كتاب «الحيوان» للجاحظ وما يشبهه من كتب العلم التي ينحو بها أصحابها نحو الأدب؛ ذلك أن الخصومة بين العرب والعجم دعت العرب وأنصارهم إلى أن يزعموا أن الأدب العربي القديم لا يخلو أو لا يكاد يخلو من شيء تشتمل عليه العلوم المحدثة، فإذا عرضوا لشيء مما في هذه العلوم الأجنبية فلا بد من أن يثبتوا أن العرب قد عرفوه أو ألموا به أو كادوا يعرفونه ويلمون به.

ومن هنا لا تكاد تجد شيئًا من هذه الأنواع الحيوانية التي عرض لها الجاحظ في كتاب «الحيوان» إلا وقد قالت العرب فيه شيئًا قليلًا أو كثيرًا طويلًا أو قصيرًا، واضحًا أو غامضًا. يجب أن يكون للعرب قول في كل شيء وسابقة في كل شيء، هم مضطرون إلى ذلك اضطرارًا ليثبتوا فضلهم على هذه الأمم المغلوبة، واضطرارهم يشتد ويزداد شدة بمقدار ما يفقدون من السلطان السياسي وبمقدار ما ترفع هذه الأمم المغلوبة رءوسها.

وأنا أستطيع أن أمضي في تفصيل هذه الآثار المختلفة التي تركتها الشعوبية في الأدب العربي وفي نحل الشعر بنوع خاص، ولكني لم أكتب هذا الكتاب إلا لِأُلِمَّ إلمامًا بكل هذه الأسباب التي تحمل على الشك في قيمة ما يُضاف إلى الجاهليين من الشعر، وأحسبني قد ألمت بالشعوبية وتأثيرها في ذلك إلمامًا كافيًا.

(٦) الرواة ونحل الشعر

فإذا فرغنا من هذه الأسباب العامة التي كانت تحمل على النحل والتي تتصل بظروف الحياة السياسية والدينية والفنية للمسلمين، فلن نفرغ من كل شيء، بل نحن مضطرون إلى أن نقف وقفات قصيرة عند طائفة أخرى من الأسباب، ليست من العموم والاطراد بمنزلة الأسباب المتقدمة، ولكنها ليست أقل منها تأثيرًا في حياة الأدب العربي القديم، وحثًّا على تحميل الجاهليين ما لم يقولوا من الشعر والنثر. أريد بها هذه الأسباب التي تتصل بأشخاص أولئك الذين نقلوا إلينا أدب العرب ودونوه، وهؤلاء الأشخاص هم الرواة، وهم بين اثنتين: إما أن يكونوا من العرب، فهم متأثرون بما كان يتأثر به العرب، وإما أن يكونوا من الموالي، فهم متأثرون بأشياء أخرى هي التي أُريد أن أقف عندها وقفات قصيرة كما قلت.

ولعل أهم هذه المؤثرات التي عبثت بالأدب العربي وجعلت حظه من الهزل عظيما: مجون الرواة وإسرافهم في اللهو والعبث، وانصرافهم عن أصول الدين وقواعد الأخلاق إلى ما يأباه الدين وتنكره الأخلاق.

ولعلي لا أحتاج بعد الذي كتبته مفصلًا في الجزء الأول من «حديث الأربعاء» إلى أن أطيل في وصف ما كان فيه هؤلاء الناس من اللهو والمجون.

ولست أذكر هنا إلا اثنين إذا ذكرتهما فقد ذكرت الرواية كلها والرواة جميعًا، فأما أحدهما فحماد الراوية، وأما الآخر فخلف الأحمر.

كان حماد الراوية زعيم أهل الكوفة في الرواية والحفظ، وكان خلف الأحمر زعيم أهل البصرة في الرواية والحفظ أيضًا. وكان كلا الرجلين مسرفًا على نفسه، ليس له حظ من دين ولا خلق ولا احتشام ولا وقار. وكان كلا الرجلين سكيرًا فاسقًا مستهترًا بالخمر والفسق. وكان كلا الرجلين صاحب شك ودعابة ومجون.

فأما حماد فقد كان صديقًا لحماد عجرد وحماد الزبرقان ومطيع بن إياس، وكلهم أسرف فيما لا يليق بالرجل الكريم الوقور. وأما خلف فكان صديقًا لوالبة بن الحباب وأستاذًا لأبي نواس. وكان هؤلاء الناس جميعًا في أمصار العراق الثلاثة مظهر الدعابة والخلاعة؛ ليس منهم إلا من اتهم في دينه ورُمي بالزندقة، يتفق على ذلك الناس جميعًا، لا يصفهم أحد بخير، ولا يزعم لهم أحد صلاحًا في دين أو دنيا.

وأهل الكوفة مجمعون على أن أستاذهم في الرواية حماد؛ عنه أخذوا ما أخذوا من شعر العرب. وأهل البصرة مجمعون على أن أستاذهم في الرواية خلف؛ عنه أخذوا ما

أخذوا من شعر العرب أيضًا. وأهل البصرة مجمعون على تجريح الرجلين في دينهما وخلقهما ومروءتهما، وهم مجمعون على أنهما لم يكونا يحفظان الشعر ويحسنان روايته ليس غير، وأنهما كانا كذلك شاعرين مجيدين يصلان من التقليد والمهارة فيه إلى حيث لا يستطيع أحد أن يميز بين ما يرويان وما ينحلان.

فأما حماد فيحدثنا عنه راوية من خيرة رواة الكوفة هو المفضل الضبي؛ أنه قد أفسد الشعر إفسادًا لا يصلح بعده أبدًا، فلما سئل عن سبب ذلك ألحن أم خطأ؟ قال: ليته كان كذلك؛ فإن أهل العلم يردون من أخطأ إلى الصواب، ولكنه رجل عالم بلغات العرب وأشعارها ومذاهب الشعراء ومعانيهم، فلا يزال يقول الشعر يشبه به مذهب رجل ويدخله في شعره ويحمل ذلك عنه في الآفاق، فتختلط أشعار القدماء، ولا يتميز الصحيح منها إلا عند عالم ناقد، وأين ذلك؟[٥٧]

ويحدثنا محمد بن سلام أنه دخل على بلال بن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري فقال له بلال: ما أطرفتني شيئًا؛ فعاد إلى حماد فأنشده القصيدة التي في شعر الحطيئة في مديح أبي موسى، قال بلال: ويحك! يمدح الحطيئة أبا موسى ولا أعلم به، وأنا أروي شعر الحطيئة![٥٨] ولكن دعها تذهب في الناس. وقد تركها حماد فذهبت في الناس وهي في «ديوان الحطيئة». الرواة أنفسهم يختلفون، فمنهم من يزعم أن الحطيئة قالها حقًّا.[٥٩]

وكان يونس بن حبيب يقول: العجب لمن يروي عن حماد، كان يكسر ويلحن ويكذب،[٦٠] وثبت كذب حماد في الرواية للمهدي، فأمر حاجبه فأعلن في الناس أنه يبطل رواية حماد.[٦١]

وفي الحق أن حمادًا كان يسرف في الرواية والتكثر منها، وأخباره في ذلك لا يكاد يُصدقها أحد، فلم يكن يسأل عن شيء إلا عرفه، وقد زعم للوليد بن يزيد أنه يستطيع

[٥٧] «الأغاني» ج٥ صفحة ١٧٢.

[٥٨] «طبقات ابن سلام» ص١٥.

[٥٩] «الأغاني» ج٥ ص١٧٢.

[٦٠] «طبقات ابن سلام» ص١٥.

[٦١] «الأغاني» ج٥ ص١٧٢.

أن يروي على كل حرف من حروف المعجم مائة قصيدة لمن لم يعرفهم من الشعراء، قالوا: وامتحنه الوليد حتى ضجر، فوكل به من أتم امتحانه ثم أجازه.[٦٢]

وأما خلف فكلام الناس في كذبه كثير، وابن سلام ينبئنا بأنه كان أفرس الناس ببيت الشعر.[٦٣] ويتحدثون أنه وضع لأهل الكوفة ما شاء الله أن يضع لهم، ثم نسك في آخر أيامه، فأنبأ أهل الكوفة بما كان قد وضع لهم من الشعر، فأبوا تصديقه، واعترف هو للأصمعي بأنه وضع غير قصيدة.

ويزعمون أنه وضع لامية العرب على الشنفرى، ولامية أخرى على تأبط شرًّا رُويت في «الحماسة».

وهناك راوية كوفي لم يكن أقل حظًّا من صاحبيه هذين في الكذب والنحل، كان يجمع شعر القبائل، حتى إذا جمع شعر قبيلة كتب مصحفًا بخطه ووضعه في مسجد الكوفة، ويقول خصومه: إنه كان ثقة لولا إسرافه في شرب الخمر، وهو أبو عمرو الشيباني، ويقولون: إنه جمع شعر سبعين قبيلة.[٦٤]

وأكبر الظن أنه كان يؤجر نفسه للقبائل، يجمع لكل واحدة منها شعرًا يضيفه إلى شعرائها، وليس هذا غريبًا في تاريخ الأدب، كان مثله كثيرًا في تاريخ الأدب اليوناني والروماني.

وإذا فسدت مروءة الرواة كما فسدت مروءة حماد وخلف وأبي عمرو الشيباني، وإذا أحاطت بهم ظروف مختلفة تحملهم على الكذب والنحل ككسب المال والتقرب إلى الأشراف والأمراء والظهور على الخصوم والمنافسين ونكاية العرب — نقول: إذا فسدت مروءة هؤلاء الرواة وأحاطت بهم مثل هذه الظروف، كان من الحق علينا ألا نقبل مطمئنين ما ينقلون إلينا من شعر القدماء.

والعجب أن رواة لم تُفسد مروءتهم ولم يُعرفوا بفسق ولا مجون ولا شعوبية قد كذبوا أيضًا ونحلوا؛ فأبو عمرو بن العلاء يعترف بأنه وضع على الأعشى بيتًا:

[٦٢] «الأغاني» ج٥ ص١٦٤، ١٦٥.

[٦٣] «طبقات ابن سلام» ص١٥.

[٦٤] «تاريخ بغداد» لأبي بكر بن الخطيب ج٦ ص٣٢٩ وما بعدها.

وأنكرتني وما كان الذي نكرت   من الحوادث إلا الشيب والصلعا[٦٥]

ويعترف الأصمعي بشيء من ذلك.

ويقول اللاحقي إن سيبويه سأله عن إعمال العرب «فَعِلًا» فوضع له هذا البيت:

حَذِرٌ أمورًا لا تضير وآمن   ما ليس ينجيه من الأقدار[٦٦]

ومثل هذا كثير.

وهناك طائفة من الرواة غير هؤلاء ليس من شك في أنهم كانوا يتخذون النحل في الشعر واللغة وسيلة من وسائل الكسب، وكانوا يفعلون ذلك في شيء من السخرية والعبث؛ نريد بهم هؤلاء الأعراب الذين كان يرتحل إليهم في البادية رواة الأمصار يسألونهم عن الشعر والغريب. فليس من شك عند من يعرف أخلاق الأعراب في أن هؤلاء الناس حين رأوا إلحاح أهل الأمصار عليهم في طلب الشعر والغريب وعنايتهم بما كانوا يلقون إليهم منهما، قدروا بضاعتهم واستكثروا منها. ثم لم يلبثوا أن أحسوا ازدياد حرص الأمصار على هذه البضاعة، فجدوا في تجارتهم، وأبوا أن يظلوا في باديتهم ينتظرون رواة الأمصار، ولِمَ لا يتولون هم إصدار بضاعتهم بأنفسهم؟ ولما لا يهبطون الأمصار يحملون الشعر والغريب والنوادر إلى الرواة فيريحونهم من الرحلة ومشاق السفر ونفقاته؟ ويحدث التنافس بينهم، ويفيدون من ذلك ما لم يكونوا يفيدون حين لم يكن يقتحم الصحاري إليهم إلا رجل كالأصمعي أو أبي عمرو بن العلاء؟

وكذلك انحدروا إلى الأمصار في العراق خاصة، وكثر ازدحام الرواة حولهم، فنفقت بضاعتهم، وأنت تعلم أن نفاق البضاعة أدعى إلى الإنتاج؛ فأخذ هؤلاء الأعراب يكذبون، وأسرفوا في الكذب، حتى أحس الرواة أنفسهم ذلك، فالأصمعي يحدثنا عن أحد هؤلاء الأعراب واسمه أبو ضمضم — أنه أنشد لمائة شاعر أو ثمانين شاعرًا كلهم يُسمى عمرًا، قال الأصمعي: فعددت أنا وخلف الأحمر فلم نقدر على ثلاثين.[٦٧]

[٦٥] «الأغاني» ج٣ صفحة ٢٣، و«بغية الوعاة» للسيوطي ص٢٦٧، وابن خلكان ج أول ص٤٨٩.

[٦٦] راجع «شواهد الكتاب» للشنتمري ج١ ص٥٨ طبع بولاق، و«خزانة الأدب» ج٣ ص٤٥٩ طبع بولاق.

[٦٧] راجع «طبقات ابن قتيبة» ص٤، ٥ طبع بريل.

ويحدثنا ابن سلام عن أبي عبيدة أن داود بن متمم بن نويرة ورد البصرة فيما يقدم له الأعراب، فأخذ أبو عبيدة يسأله عن شعر أبيه وكفاه حاجته.

فلما فرغ داود من رواية شعر أبيه وكره أن تنقطع عناية أبي عبيدة به أخذ يضع على أبيه ما لم يقل، وعرف ذلك أبو عبيدة.[٦٨]

ونظن أننا قد بلغتا ما كنا نُريد من إحصاء الأسباب المختلفة التي حملت على نحل الشعر وإضافته إلى الجاهليين، والتي تضطرنا نحن في هذا العصر إلى أن نقف موقف الشك والاحتياط أمام هذا الشعر.

كل شيء في حياة المسلمين في القرون الثلاثة الأولى كان يدعو إلى نحل الشعر وتلفيقه، سواء في ذلك الحياة الصالحة حياة الأتقياء والبررة، والحياة السيئة حياة الفسق وأصحاب المجون.

فإذا كان الأمر على هذا النحو، فهل تظن أن من الحزم والفطنة أن نقبل ما يقول القدماء في غير نقد ولا تحقيق؟

وقد قدمنا أن هذا الكذب والنحل في الأدب والتاريخ لم يكونا مقصورين على العرب، وإنما هما حظ شائع في الآداب القديمة كلها، فخير لنا أن نجتهد في تعرف ما يمكن أن تصح إضافته إلى الجاهليين من الشعر، وسبيل ذلك أن ندرس الشعر نفسه في ألفاظه ومعانيه بعد أن درسنا ما يُحيط به من الظروف.

[٦٨] «طبقات ابن سلام» ص١٤.

الكتاب الرابع

الشعر والشعراء

(١) قصص وتاريخ

نظن أن أنصار القديم لا يطمعون منا في أن نغير لهم حقائق الأشياء، أو أن نُسمي هذه الحقائق بغير أسمائهم، لنبلغ رضاهم ونتجنب سخطهم، ومهما نكن حراصًا على أن يرضوا، ومهما نكن شديدي الكره لسخطهم، فنحن على رضا الحق أحرص، وللعبث بالحق والعلم أشد كرهًا.

ولن نستطيع أن نُسمي حقًّا ما ليس بالحق، وتاريخًا ما ليس بالتاريخ، ولن نستطيع أن نعترف بأن ما يُروى من سيرة هؤلاء الشعراء الجاهليين وما يُضاف إليهم من الشعر تاريخ يمكن الاطمئنان إليه أو الثقة به، وإنما كثرة هذا كله قصص وأساطير لا تفيد يقينًا ولا ترجيحًا، وإنما تبعث في النفوس ظنونًا وأوهامًا. وسبيل الباحث المحقق أن يستعرضها في عناية وأناة وبراءة من الأهواء والأغراض، فيدرسها محللًا ناقدًا، مستقصيًا في النقد والتحليل؛ فإن انتهى من درسه هذا إلى حق أو شيء يشبه الحق أثبته محتفظًا بكل ما ينبغي أن يحتفظ به من الشك الذي قد يحمله على أن يُغير رأيه ويستأنف بحثه ونظره من جديد.

ذلك أن أخبار الجاهليين وأشعارهم لم تصل إلينا من طريق تاريخية صحيحة، وإنما وصلت إلينا من هذه الطريق التي تصل منها القصص والأساطير؛ طريق الرواية والأحاديث، طريق الفكاهة واللعب، طريق التكلف والنحل. فنحن مضطرون أمام هذا كله إلى أن نحتفظ بحريتنا كاملة، وإلى أن نقاوم ميولنا وأهواءنا وفطرتنا التي هي مستعدة للتصديق والاطمئنان في سهولة ويسر. ونحن لا نعرف نصًّا عربيًّا وصل إلينا من طريق تاريخية صحيحة يمكن أن نطمئن إليها قبل القرآن إلا طائفة من النقوش،

لا تُثبت في الأدب حقًّا ولا تنفي منه باطلًا، وهي إن أفادت في تاريخ الرسم فذلك كل ما يمكن أن يؤخذ منها إلى الآن.

القرآن وحده هو النص العربي القديم الذي يستطيع المؤرخ أن يطمئن إلى صحته ويعتبره مشخصًا للعصر الذي تلي فيه. فأما شعر هؤلاء الشعراء وخطب هؤلاء الخطباء وسجع هؤلاء الساجعين، فلا سبيل إلى الثقة بها ولا إلى الاطمئنان إليها، ولا سيما بعدما بسطنا لك في الكتاب الثاني من الأسباب التي تدعو إلى الشك في صحتها، وبعدما بسطنا لك في الكتاب الثالث من الأسباب التي كانت تحمل الناس على التكلف والنحل.

وإذن فيجب أن يكون لمؤرخ الآداب العربية موقفان مختلفان: أحدهما أمام الأساطير والأقاصيص والأسمار التي تُروى عن العصر الجاهلي، والآخر أمام النصوص التاريخية الصحيحة التي تبتدئ بالقرآن.

وقد بينا لك في الكتاب الماضي أن هذا ليس شأن الآداب العربية وحدها، وإنما هو شأن الآداب القديمة كلها، وضربنا لك الأمثال بالأدب اليوناني والأدب اللاتيني. ولولا أنَّا نحرص على الإيجاز لضربنا لك أمثالًا أخرى لطائفة من الآداب الحية الحديثة؛ فلكل أدب قسمه الصحيح وقسمه المتكلف، ولكل أمة تاريخها الصحيح وتاريخها المنحول. ولسنا ندري لمَ يريد أنصار القديم أن يميزوا الأمة العربية والأدب العربي من سائر الأمم والآداب، ومن الذي يستطيع أن يزعم أن الله قد وضع القوانين العامة لتخضع لها الإنسانية كلها إلا هذا الجيل الذي كان ينتسب إلى عدنان وقحطان؟ كلا! الجيل العربي كغيره من الأجيال، خاضع لهذه القوانين العامة التي تسيطر على حياة الأفراد والجماعات.

للعرب خيالهم الشعبي، وهذا الخيال قد جد وعمل وأثمر، وكانت نتيجة جده وعمله وإثماره هذه الأقاصيص والأساطير التي تُروى لا عن العصر الجاهلي وحده بل عن العصور الإسلامية التاريخية أيضًا. وقد رأيت في فصولنا التي سميناها «حديث الأربعاء» أنا نشك في طائفة من هذه القصص الغرامية التي تُروى عن العذريين وغيرهم من العشاق في العصر الأموي، ويجب حقًّا أن نلغي عقولنا — كما يقول بعض الزعماء السياسيين — لنؤمن بأن كل ما يُروى لنا عن الشعراء والكتاب والخلفاء والقواد والوزراء صحيح؛ لأنه ورد في كتاب «الأغاني» أو في كتاب الطبري أو في كتاب المبرد أو في سفر من أسفار الجاحظ. نعم! يجب أن نلغي عقولنا وأن نلغي وجودنا الشخصي، وأن نستحيل إلى كتب متحركة: هذا يحفظ «الكامل» لا يعدوه فيصبح نسخة من كتاب

«الكامل» تمشي على رجلين وتنطق بلسان، وهذا يحفظ كتاب «البيان والتبيين» فيصبح نسخة منه، وهذا يحفظ أخلاطًا من هذه الكتب فيصبح مزاجًا غريبًا يتكلم مرة بلسان الجاحظ وأخرى بلسان المبرد وثالثة بلسان ثعلب ورابعة بلسان ابن سلام.

لأنصار القديم أن يرضوا لأنفسهم بهذا النحو من أنحاء الحياة العلمية، أما نحن فنأبى كل الإباء أن نكون أدوات حاكية أو كتبًا متحركة، ولا نرضى إلا أن تكون لنا عقول نفهم بها ونستعين بها على النقد والتمحيص في غير تحكم ولا طغيان، وهذه العقول تضطرنا — كما اضطرت غيرنا من قبل — إلى أن ننظر إلى القدماء كما ننظر إلى المحدثين دون أن ننسى الظروف التي تحيط بأولئك وهؤلاء، فأنا لا أقدس أحدًا من الذين يعاصرونني ولا أبرئه من الكذب والنحل، ولا أعصمه من الخطأ والاضطراب، فإذا تحدث إليَّ بشيء أو نقل لي عنه شيء، فأنا لا أقبل حتى أنقد وأتحرى، وأحلل وأدقق في التحليل. وما أعرف أن أحدًا من أنصار القديم أنفسهم يقدس المعاصرين ويطمئن إليهم من غير نقد ولا تبصر، وآية ذلك أنهم يحيون حياتهم اليومية كما يحياها أنصار الجديد؛ فهم يبيعون ويشترون ويدخرون كما يبيع غيرهم وكما يشتري وكما يدخر. وهم يدبرون أمورهم الخاصة كما يدبرها سائر الناس في مقدار من الذكاء والفطنة والحذر. فما بالهم يصطنعون ملكاتهم الناقدة بالقياس إلى المعاصرين، ولا يصطنعونها بالقياس إلى القدماء؟ وما بالهم إذا كانوا يحبون التصديق والاطمئنان إلى هذا الحد لا يصدِّقون البائع حين يزعم لهم أن سلعته تساوي عشرين، بل يعرضون عليه عشرة وأقل من عشرة ويساومون حتى ينتهوا إلى ما يريدون؟ ولو أنهم صدقوا المحدثين واطمأنوا إليهم كما يصدقون القدماء ويطمئنون إليهم لكانوا مضرب الأمثال في الغفلة والسفه والحمق، ولكانت حياتهم كدًّا وضنكًا وعناء، ولكنا نحمد لهم الله؛ فهم بالقياس إلى معاصريهم أصحاب بصر بالأمور وفطنة بدقائقها وحيلة واسعة للتخلص من المآزق، وهم يشترون اللحم كما نشتريه، ويبذلون في الخبز والسمن مثل ما نبذل.

وإذن فما مصدر هذه التفرقة التي يصطنعونها بين القدماء والمحدثين؟ ما لهم يؤمنون لأولئك ولا يشكون في هؤلاء؟

ليس لهذه التفرقة مصدر إلا هذه الفكرة التي تُسيطر على نفوس العامة في جميع الأمم وفي جميع العصور، وهي أن القديم خير من الجديد، وأن الزمان صائر إلى الشر لا إلى الخير، وأن الدهر يسير بالناس القهقرى، يرجع بهم إلى وراء، ولا يمضي بهم إلى أمام …

زعموا أن القمحة كانت في العصور الذهبية تعدل التفاحة العظيمة حجمًا، ثم غضب الله على الناس فأخذت القمحة تتضاءل حتى وصلت إلى حيث هي الآن![1]

وزعموا أن الرجل من الأجيال القديمة كان من الطول والضخامة والقوة بحيث كان يغمس يده في البحر فيأخذ منه السمك، ثم يرفع يده في الجو فيشويه في جذوة الشمس، ثم يهبط بيده إلى فمه فيزدرد شواءه ازدرادًا.[2]

وزعموا أن أهل الأجيال القديمة كانوا من الضخامة والجسامة بحيث استطاع بعض الملوك، أو بعض الأنبياء، أن يتخذ فخذ أحدهم جسرًا يعبر عليه الفرات.

فالقديم خير من الجديد، والقدماء خير من المحدثين، يؤمن العامة بهذا إيمانًا لا سبيل إلى زعزعته، وهذا الإيمان يتطور ويتغير، ولكن أصله ثابت، فأصحاب الحضارة والمدنية الذين أخذوا من العلم بحظ لا يؤمنون بمثل هذه الأحاديث التي قدمتها لك، ولكنهم يرون أن الأخلاق مثلًا كانت أشد استيقاظًا في العصور الأولى، وأن الأفئدة كانت أشد ذكاء، وأن الأبدان كانت أعظم حظًّا من الصحة، وعلى هذا النحو يكون تفضيل القديم؛ لأنه قديم لا نراه من جهة، ولأننا ساخطون بطبعنا على الحاضر من جهة أخرى.

فهل تظن أن الذين يثقون بخلف وحماد والأصمعي وأبي عمرو بن العلاء يثقون بهم لشيء غير ما قدمت لك؟ كلا! كان هؤلاء الناس أحسن من المعاصرين أخلاقًا، وأقل منهم ميلًا إلى الكذب، كانوا أذكى منهم أفئدة وكانوا أقوى منهم حافظة، وكانوا أثقب منهم بصائر، لماذا؟ لأنهم قدماء؛ لأنهم كانوا يعيشون في هذا العصر الذهبي، أليس العصر العباسي عصرًا ذهبيًّا بالقياس إلى هذا العصر الذي نعيش فيه!

أما نحن فلا نزعم أن القدماء كانوا شرًّا من المحدثين، ولكننا لا نزعم أيضًا أنهم كانوا خيرًا منهم، وإنما أولئك وهؤلاء سواء، لا تُفرق بينهم إلا ظروف الحياة التي

[1] يروي السيوطي في كتابه «الأوج في خبر عوج» — نسخة خطية بدار الكتب رقم ١٢٣ مجموعات ص٤٢ — أن بعض المفسرين قال: إن عنقود العنب كان لا يحمله إلا أربعة رجال ينقلونه على لوح من الخشب بينهم، وإن الرمانة تسع في جوفها خمسة أو أربعة رجال. ويروي القرطبي في تفسيره أن حبة القمح كانت ككلى البقرة.

[2] راجع كتاب «عرائس المجالس» للثعلبي ص٤٦ طبع بولاق. وراجع هذا أيضًا في كتاب «الأوج في خبر عوج» للسيوطي.

تصور طبائعهم صورًا ملائمة لها دون أن تتغير هذه الطبائع، كان القدماء يكذبون كما يكذب المحدثون،[3] وكان القدماء يخطئون كما يخطئ المحدثون،[4] وكان حظ القدماء من الخطأ أعظم من حظ المحدثين؛ لأن العقل لم يبلغ من الرقي في تلك العصور ما بلغ في هذا العصر، ولم يستكشف من مناهج البحث والنقد ما استُكشف في هذا العصر، فإذا أخذنا أنفسنا بأن نقف أمام القدماء موقف الشك والاحتياط فلسنا غلاة ولا مسرفين، وإنما نحن نؤدي لعقولنا حقها، ونؤدي للعلم ما له علينا من دين، وإذا كنا نطلب إلى أنصار القديم شيئًا فهو أن يكونوا منطقيين، وأن يلائموا بين حياتهم حين يقرءون ويكتبون، وحياتهم حين يبيعون ويشترون.

وإذن فلنتناول مع الإيجاز الشديد شيئًا من البحث عن الشعر والشعراء في العصر الجاهلي؛ لنرى إلى أي شيء نستطيع أن نطمئن من هذه الأشعار والأخبار التي امتلأت بها الكتب والأسفار، ولنبدأ منهم بشعراء اليمن وربيعة.

(٢) شعر اليمن

وهل لليمن في الجاهلية شعراء؟

أما القدماء فلا يشكون في ذلك، وهم يحصون شعراء يمنيين يروون لبعضهم قصائد، ولبعضهم مقطوعات، ولبعضهم البيت أو البيتين، ويروون لهم أخبارًا تختلف طولًا وقصرًا، وتتفاوت قوة وضعفًا. ولكنا نقف من هؤلاء الشعراء جميعًا، لا نقول موقف الحيطة والشك بل موقف الرفض والإنكار، فأمر هؤلاء الشعراء قائم كله على خطأ أساسي، أو قائم كله على تكلف قُصد به إلى التضليل؛ ذلك أن القدماء زعموا، أو خُيل إليهم، أن أهل اليمن عرب كغيرهم من العرب؛ فيجب أن يكون حظهم من الشعر والشعراء كحظ غيرهم من أهل الحجاز ونجد. وإذا كان الأمر كذلك فلا بد من أن يكون لكل قبيلة شاعرها أو شعراؤها، ولا بد من أن تكون ألسنة اليمنيين فصيحة عذبة منطلقة بجيد الشعر ورديئه، كما كانت ألسنة العدنانيين عامة والمضريين خاصة.

[3] عقد المبرد فصلًا في تكاذيب الأعراب فراجعه في كتاب «الكامل» ص٣٤٧.

[4] راجع في هذا كتاب «المزهر» للسيوطي جزء ثانٍ ص٢٤٨ وما بعدها، وراجع أيضًا في ذلك فصلًا لأبي هلال العسكري في كتابه «الصناعتين» جزء ٢ صفحة ٥١ طبع الآستانة سنة ١٣٢٠.

وقد كان يصح الوقوف عند هذا كله موقف الجد لولا ما قدمنا من المصاعب المادية التي تحول بيننا وبين ذلك؛ فقد عرفت أن أهل اليمن كانوا يتكلمون لغة أخرى غير هذه اللغة القرشية التي قيل فيها شعر اليمنيين، وقد عرفت أن ليس من اليسير أن نفترض أن هؤلاء الناس قد استعاروا في الجاهلية لغة قريش لأدبهم وما استحدثوا من شعر ونثر، ولو قد فعلوا شيئًا من ذلك لظهر أثره في هذه النقوش التي تركوها والتي استُكشفت، والتي عرضنا عليك طائفة منها. لو قد فعلوا لاتخذوا هذه اللغة القرشية لغة لتاريخهم وتخليد مآثرهم بالكتابة، كما اتخذوها لغة لشعرهم وتخليد مآثرهم بالكلام. ولكنا لا نعرف نقشًا واحدًا يمنيًّا كُتب بلغة قريش، أو بلغة تقارب لغة قريش، أو بلغة يظهر فيها أقل تأثير للغة قريش. وإذن فكيف نستطيع أن نفهم أن يكون لأهل اليمن لغتان مختلفتان: إحداهما تُتخذ في الكلام والحوار وكتابة التاريخ وتخليد المآثر على العمارات والأبنية وتعامل الناس فيما بينهم وتقربهم إلى آلهتهم، والأخرى تُتخذ للشعر والسجع، وللشعر والسجع وحدهما؟

ونحن نعلم أنهم سيذكرون هذه القبائل اليمنية التي يقال: إنها هاجرت نحو الشمال واستقرت في الحجاز ونجد، ونسيت لغة آبائها واتخذت لغة العدنانيين. ولكنك قد عرفت رأينا في هذه الهجرة وما يُحيط بها من شك وما تقوم عليه من وهم، وعرفت أنها إن صحت كانت صحتها خطرًا على نظرية القدماء؛ لأنها تثبت أن القحطانيين هم المستعربة، وأن العدنانيين هم العاربة، وأن القحطانية هم الذين تعلموا العربية ونسوا لغة آبائهم بعد أن كان إسماعيل بن إبراهيم أول من تعلم العربية ونسي لغة أبيه. على أن فساد رأي القدماء في هذا الشعر اليماني لا يقف عند هذا الحد الذي بيناه؛ فهم يروون شعرًا عربيًّا قرشي اللغة واللهجة لقوم من اليمن لم يهاجروا إلى الشمال ولم يستوطنوا نجدًا والحجاز، وإنما استقروا حيث كان آباؤهم من الجنوب وحيث كانت السيطرة للغة الجنوب أو لغات الجنوب.

بل هم لا يكتفون بهذا، وإنما يتجاوزونه إلى شيء نراه أعجوبة الأعاجيب، ونرى أنه لو صح لاضطر اللغويين جميعًا إلى أن يغيروا نظرياتهم في فقه اللغة؛ وهم يروون شعرًا لقوم عاصروا إسماعيل بن إبراهيم أو عاصروا أبناءه الأدنين.

ولو قد صح هذا الشعر لكانت هذه اللغة القرشية التي نزل بها القرآن من القدم وبعد العهد بحيث لا نظن ولا نتصور. ويكفي أن نقرأ هذا الشعر الذي يُضاف إلى جرهم لنعرف أن هذا الأمر كله خلط واضطراب، وأن هذا الشعر الذي يُضاف إلى الذين عاصروا إسماعيل إنما هو كشعر عاد وثمود وطسم وجديس، لا قيمة له ولا غناء فيه، صنعه القصاص صنعة وتكلفوه تكلفًا؛ رغبة في الفكاهة، أو تزيين القصص، أو تفسير ما يتصل ببناء الكعبة واختصام العرب حولها. انظر إلى هذا الشعر الذي يُضاف إلى مضاض بن عمرو وهو من أصهار إسماعيل:

كأن لم يكن بين الحجون إلى الصفا ... أنيس ولم يسمر بمكة سامر
ولم يتربع وسطه فجنوبه ... إلى المنحنى من ذي الأريكة حاضر
بلى نحن كنا أهلها فأبادنا ... صروف الليالي والجدود العواثر
وأبدلنا ربي بها دار غربة ... بها الذئب يعوي والعدو المخامر
أقول إذا نام الخلي ولم أنم: ... أذا العرش لا يبعد سهيل وعامر
وبدلت منهم أوجهًا لا أريدها ... وحمير قد بدِّلتها واليحابر
فإن تملِ الدنيا علينا بكلكل ... ويصبح شر بيننا وتشاجر
فنحن ولاة البيت من بعد نابت ... نمشي به والخير إذ ذاك ظاهر
وأنكح جدي خير شخص علمته ... فأبناؤه منا ونحن الأصاهر
وأخرجنا منها المليك بقدرة ... كذلك — يا للناس — تجري المقادر!
فصرنا أحاديثًا وكنا بغبطة ... كذلك عضتنا السنون الغوابر
وسحت دموع العين تبكي لبلدة ... بها حرم أمن وفيها المشاعر
ويا ليت شعري من بأجياد بعدنا ... أقام بمفضى سيله والظواهر
فبطن مِنًى أمسى كأن لم يكن به ... مضاض ومن حَبَّيْ عدي عمائر
فهل فرج آتٍ بشيء نحبه ... وهل جزع منجيك مما تحاذر[٥]

[٥] «الأغاني» ج١٣ ص١١٠، وقد أوردها ابن كثير في «تاريخه» جزء ثانٍ صفحة ١٨٥ يضيفها إلى عمرو بن الحارث بن مضاض، وفي روايته اختلاف كثير عن رواية صاحب «الأغاني»، وكذلك أوردها ابن خلدون جزء ثانٍ صفحة ٣٢٢.

فلو صح هذا الشعر لكانت اللغة التي تعلمها إسماعيل بن إبراهيم من أصهاره الجرهميين قبل الإسلام بأكثر من خمسة عشر قرنًا هي هذه التي تراها في هذا الكلام سهلة لينة، لا شدة فيها ولا تعب، مستقيمة قواعد النحو والصرف والعروض والقافية، على ما كانت تستقيم عليه للقرشيين أيام النبي وبعد ظهور الإسلام. وما عرف أحد أن لغة استعصت على التطور الطبيعي كما استعصت هذه اللغة دون أن تكون مقدسة أو كالمقدسة. على أن الرواة — كما قدمت لك — يروون شعرًا للحميريين أحب أن تنظر فيه، فسترى أنه كشعر الجرهميين الذي أصهر إليهم إسماعيل، وليس في ذلك شيء من الغرابة؛ فقد كان الحميريون والجرهميون عربًا عاربة، وإنما الغريب هو أن يكون شعر هذه العرب العاربة أدنى إلى السخف والرداءة وأبعد عن الجودة والمتانة من شعر أولئك العرب المستعربة الذين تعلموا منهم. على أن ذلك قد لا يكون غريبًا؛ فرب تلميذ تفوق على أستاذه، ورب عرب مستعربة كانت أملك للعربية وأقدر عليها من العرب العاربة، وانظر إلى هذا الشعر الذي يُضاف إلى حسان بن تبع:

أيها الناس إن رأيي يريني	وهو الرأي طوفة في البلاد
بالعوالي وبالقنابل تَرْدى	بالبطاريق مشية العواد
وبجيش عرمرم عربي	جحفل يستجيب صوت المنادي
من تميم وخندف وإياد	والبهاليل حمير ومراد
فإذا سرت سارت الناس خلفي	ومعي كالجبال في كل وادي
سقِّني ثم سقِّ حمير قومي	كأس خمر أولي النهى والعماد[٦]

فما ترى في هذا الشعر لا سيما حين تقيسه إلى ما قدمناه لك في الكتاب الثاني من نصوص حميرية، وتُقارن بينه وبين هذه النصوص في اللفظ والنحو والصرف؟

وقد يكون من الإطالة وإضاعة الوقت أن نمضي في رواية هذا الشعر، وأن نقف عند الشعراء الذين يُضاف إليهم، وقد يكون من الحق علينا أن ننصرف عن هذا الهزل إلى شيء من جد القول. فقد يستطيع أنصار القديم أن يصعدوا حتى يصلوا إلى السماء السابعة، وأن يهبطوا حتى يصلوا إلى الأرض السابعة، دون أن يقنعوا غير أنفسهم بأن

[٦] «الأغاني»، جزء ٢٠ ص٧.

هذا الكلام وأمثاله قديم قد صدر عن أهل الجنوب في العصور التي يقال إنه قيل فيها. ونحن قد قدمنا لك في الكتاب الثالث الأسباب التي دعت إلى نحل هذا الشعر وأمثاله لتمجيد اليمانية ورفع شأنها، وإثبات أن لها سابقة في الجاهلية تستطيع أن تثبت بها أمام نبوة المضريين وخلافتهم.

ومن غريب الأمر أنك تحصي شعراء اليمن هؤلاء وتقرأ ما يُضاف إليهم من الشعر، فتراه كله على هذا النحو من السهولة والسخف واللين والاضطراب، لا نستثني منه إلا ما يُضاف إلى امرئ القيس، وستعرف رأينا فيه.

لم يكن لليمن في الجاهلية إذن شعراء، وما كان ينبغي أن يكون لها شعراء؛ لأنها لم تكن تتكلم العربية ولا تلم بها إلمامًا يكفي لأن تتخذها لغة الشعر، ومع ذلك فتفسير هذا الشعر وانتسابه إلى قائليه لا يحتاج إلى مشقة ولا إلى عناء إن أنت أحسنت التفكير فيما قدمنا بين يديك في الكتاب الثالث. وأنت لن تقرأ شعر شاعر من هؤلاء من اليمنيين إلا رأيته متصلًا من قريب أو من بعيد بسبب من هذه الأسباب التي قدمناها في الكتاب الثالث: متصلًا بالدين؛ متصلًا بالسياسة، متصلًا بالقصص، متصلًا بالأساطير، ولولا اتقاء الإطالة لضربنا لك الأمثال. ولكن شيئًا واحدًا يجب أن نقف عنده وقفة قصيرة؛ لأنه يقيم الدليل الذي لا يقبل الشك على ما نُريد إثباته من أن هذا الشعر منحول مصنوع بعد الإسلام لسبب من هذه الأسباب التي قدمناها.

ذلك هو أن كثرة هؤلاء الشعراء من اليمنيين إنما تُذكر ويُروى لها الشعر بإزاء طائفة من القصص منها الغريب ومنها غير الغريب، فيذكر بعض هؤلاء الشعراء بإزاء ما كان حول الكعبة من خصومة[٧] في قصة لا شك في أنها متكلفة مصطنعة، يدل على ذلك لفظها كما يدل على ذلك ما فيها من تكلف لتفسير أسماء الأماكن والجبال، وتفسير ما كان في مكة من عادة معروفة أو سنة متوارثة. ويذكر بعضهم بإزاء ما يقال من أن بعض ملوك حمير قد غزا فأمعن في الغزو وبسط سلطانه على أقطار الأرض، ويذكر بعضهم أنه كان من المعمرين الذين مد الله لهم في الحياة حتى سئموها، فهم يتمنون الموت ويظهرون الزهد في الناس، وذلك شأن زهير بن جناب الكلبي وغيره ممن قدمنا الإشارة إليهم،[٨] ويذكر بعضهم بإزاء هذه الخصومات التي يقال: إنها وقعت بين

[٧] راجع الخلاف على ولاية البيت في ابن خلدون جزء ثان صفحة ٣٣٢ وما بعدها، وفي ابن كثير جزء ثان صفحة ٢٠٥ وما بعدها.

[٨] راجع ابن كثير جزء ثان صفحة ١٩٢.

العدنانية والقحطانية في الجاهلية فانتصرت فيها العدنانية على القحطانية انتصارات باهرة، فُتن بها بعض المحدثين من المؤرخين فبنوا عليها نظريات ضخمة. وزعموا أن العدنانية أذعنت للقحطانية حينًا طويلًا من الدهر، ثم بدا لها فثارت بساداتها وانتصرت عليهم، وكان قائدها إلى هذا النصر كليب الذي يُذكر في حرب البسوس. ثم ينتقلون من التاريخ السياسي إلى التاريخ الأدبي، فيروون أن هذا الاستقلال الذي ظفرت به عدنان قد أحدث لها نهضة عقلية وأدبية نشأ عنها الشعر العربي العدناني.

ولسنا ننفي الخصومة بين العدنانية والقحطانية في الجاهلية، ولسنا ننفي خضوع العدنانية للقحطانية وثورتها بها وانتصارها عليها وظفرها بالاستقلال. لا ننفي شيئًا من ذلك ولا نثبته؛ لأنا لم نظفر بعدُ بالنصوص التاريخية القاطعة أو المرجحة لشيء من ذلك. وإنما نقف من هذا كله موقف الشك، أو بعبارة أدق نقف من هذا كله موقفنا بإزاء ما يروي القصاص من الأحاديث والأخبار والأساطير، حتى نجد من الأدلة التاريخية ما يكفي لترجيح النفي أو الإثبات.

هذه الخصومات التي يقال: إنها كانت بين العدنانية والقحطانية، أنطقت — فيما يظهر — طائفة من الشعراء بشعر كثير بقيت لنا منه نماذج مفرقة في كتب الأدب. وكنا نود لو استطاعت هذه النماذج أن تثبت للنقد الأدبي والتاريخي، فلو قد ثبت لوضعت مسألة اللغة الأدبية في اليمن موضع البحث، ولأكرهتنا على أن نلتمس لها حلًّا. ولكن القراءة اليسيرة لهذه النماذج كفيلة بأن تقنعك بأن هذا الشعر لا يمكن أن يكون جاهليًّا، وإنما هو شعر إسلامي أنشأته العصبية المضرية اليمنية. وهنا تقف أمام طائفة من الأعاجيب في تفنن القصاص لإرضاء العصبيات وتأييدها، فأنت حين تقرأ ما يُروى من الشعر الذي قيل في يوم الكلاب الثاني ترى عجبًا: ترى طائفة من الشعراء اليمنيين يثنون على مضر ويغلون في مدحها والإشادة بذكرها؛ وذلك لأن النصر في هذا اليوم كان لقبيلة مضرية هي تميم على طائفة من القبائل اليمنية منها الحميري، ومنها الكهلاني. وقد انهزمت — فيما يقول القصاص — جموع اليمن هزيمة منكرة، وأسرت طائفة من ساداتها وأسر قائدهم عبد يغوث وقُتل ورثى نفسه قبل أن يموت. وانطلقت ألسنة الشعراء من المنهزمين بالاعتذار عن الهزيمة، فيتخذون من هذا الاعتذار وسيلة إلى الإسراف في الثناء على التميميين، وما كان لهم من شجاعة وبأس وإقدام. ولكنك لا تشك وأنت تقرأ هذا الشعر في أن الجاهليين من أهل اليمن لم يقولوه، وإنما هو شعر صنعه قصاص تميم والمروجون للعصبية التميمية، وقصدوا إلى إنطاق اليمينيين

أنفسهم بفضل المضريين عامة وتميم خاصة. وإليك طائفة من هذا الشعر لن تحتاج إلى شرح ولا إلى تفسير، لا في مادتها ولا في معناها، فانظر أولًا إلى هذه القصيدة التي تضاف إلى عبد يغوث، واقرأها، وما أرى إلا أنك ستذكر — كما ذكرت أنا حين قرأتها — قصيدتين شائعتين: إحداهما لمالك بن الريب التميمي يرثي بها نفسه وقد لدغته حية فأحس الموت أيام معاوية،[٩] والأخرى اللامية المشهورة التي تُضاف إلى امرئ القيس، والتي سنتحدث عنها بعد حين، والتي مطلعها «ألا انعم صباحًا»:

ألا لا تلوموني كفى اللوم ما بيا … فما لكما في اللوم نفع ولا ليا
ألم تعلما أن الملامة نفعها … قليل وما لومي أخي من شماليا
فيا راكبًا إما عرضت فبلغن … نداماي من نجران ألا تلاقيا
أبا كرب والأيهمين كليهما … وقيسًا بأعلى حضرموت اليمانيا
جزى الله قومي بالكُلاَبِ ملامة … صَرِيحَهُمُ والآخَرِينَ المَوَالِيَا
ولو شِئْتُ نَجَّتْنِي من الخيل نهدة … ترى خلفها الحُوَّ الْجِيَادَ تَوَالِيَا
ولكنني أحمي ذمار أبيكم … وكان الرِّماحُ يَخْتَطِفْنَ المُحَامِيَا
وقد عَلِمَتْ عِرْسِي مُلَيْكَةُ أَنَّنِي … أنا الليث معدوًّا عليه وعاديا
أقول وقد شدوا لساني بِنِسْعَةٍ: … أمعشر تيم أطلقوا عن لسانيا
أمعشر تيم قد ملكتم فأسجحوا … فإن أخاكم لم يَكُنْ مِن بَوَائِيَا
فإن تقتلوني تقتلوا بيَ سيدًا … وإن تُطْلِقُونِي تَحْرُبُونِي بِمَالِيَا
أحقًّا عباد الله أن لست سامعًا … نشيد الرُّعَاءِ المُعْزِبينَ المَتَالِيَا
وتَضْحَكُ مِنِّي شَيْخَةٌ عبْشَمِيَّةٌ … كأن لم ترَ قبلي أسيرًا يمانيا
وظل نساء الحي حولي رُكَّدا … يراودن مني ما تريد نسائيا
وقد كنت نحَّار الجَزور ومعمل الـ … ـمطي وأَمْضِي حَيْثُ لا حَيَّ مَاضِيَا

---

[٩] أولها:

ألا ليت شعري هل أبيتن ليلة … بجنب الغضا أزجي القلاص النواجيا

ويقول أبو عبيدة: إن الذي قاله ثلاثة عشر بيتًا والباقي منحول وَلَّدَهُ الناس عليه.

وأنحر للشَّرْب الكرام مطيتي ... وأَصْدَعُ بَيْن القَيْنَتَيْنِ رِدَائِيَا
وكنت إذا ما الخيل شمسها القنا ... لبيقًا بتصريف القناة بنانيا
وعادية سومَ الجراد وزعتها ... بكفي وقد أنحوا إليَّ العواليا
كأني لم أركب جوادًا ولم أقل ... لِخَيْلِيَ: كُرِّي نَفِّسِي عن رجاليا
ولم أسبأ الزِّقَّ الرَّوِيَّ ولم أقل ... لأيسار صدق: أعظموا ضوء ناريا[١٠]

وانظر إلى هذه القصيدة التي تُضاف إلى البراء بن قيس الكندي وحدثني بعد ذلك، أتظن أن تميميًّا يستطيع أن يثني على تميم بخير مما أثنى به هذا الكندي الموتور؟ بل أتظن أن مضريًّا يستطيع أن ينال اليمانية بشرٍّ مما نالها به هذا اليماني من قبيح المسبة؟

قتلتنا تميم يومًا جديدًا ... قتل عاد وذاك يوم الكلاب
يوم جئنا يسوقنا الحَين سوقًا ... نحو قوم كأنهم أُسد غاب
سرت في الأزد والمذاحج طرًّا ... وبكيل وحاشد الأنياب
وبني كندة الملوك ولخم ... وجذام وحمير الأرباب
ومراد وخثعم وزبيد ... وبني الحارث الطوال الرغاب
وحشدنا الصميم نرجو نهابا ... فلقينا البوار دون النهاب
لقيتنا أسود سعد وسعدٌ ... خلقت في الحروب سوط عذاب
تركوني مسهدًا في وثاق ... أرقب النجم ما أسيغ شرابي
خائفًا للردى ولولا دفاعي ... بمئين عن مهجتي كالهضاب
لسقيت الردى وكنت كقومي ... في ضريح مغيبًا في التراب
تذرف الدمع بالعويل نسائي ... كنساء بكت قتيل الرباب
فلعيني على الألى فارقوني ... درَرٌ من دموعها بانسكاب
كيف أبغي الحياة بعد رجال ... قتلوا كالأسود قتل الكلاب
منهم الحارثي عبد يغوث ... ويزيد الفتيان وابن شهاب

[١٠] راجع هذه القصيدة في «المفضليات» للضبي و«الأغاني» جزء ١٥ صفحة ٧٥.

فـي مـئـيـن نـعـدهـا ومـئـيـن	بعد ألف مُنوا بقوم غضاب
بـرجـال مـن الـعـرانـيـن شـم	أسد حرب ممحوضة الأنساب[١١]

وهذه القصيدة التي تُضاف إلى وعلة بن عبد الله الجرمي أبلغ من قصيدة البراء بن قيس الكندي في الثناء على تميم والنعي على اليمانية. وكلتاهما تشتركان في ضعف اللفظ وسقمه وسوء النظم، حتى إن التكلف ليُلمس فيهما لمسًا، كما يُلمس في المنظومات العلمية، ولا سيما حين تعرضان لنظم أسماء القبائل والأشخاص، قال وعلة:

عـذلـتـنـي نـهـد فـقـلـت لـنـهـد	حين جاشت على الكلاب أخاها
يـوم كـنـا لـديـهـم طـيـر مـاء	وتـمـيـم صـقـورهـا وبـزاهـا
لا تـلوموا على الفرار فسعد	يـا لـنـهـد! يـخـافـهـا مـن يـراهـا
إنـمـا هـمـهـا الـطـعـان إذا مـا	كره الطعن والضراب سواها
تركوا مذحجًا حديثًا مشاعًا	مثل طسم وحمير وصداها
يا لقحطان وادعوا حي سعد	وابتغوا سلمها وفضل نداها
إن سعد السعود أسد غياض	بـاسـل بـأسـهـا شـديـد قـواهـا
فضحت بالكلاب حار بن كعب	وبـنـو كـنـدة الـمـلـوك أبـاهـا
أسـلـمـوا لـلـمـنـون عـبـد يـغـوث	وبـعـضِّ الـكـبـول حـولا يـراهـا
بعد ألف سقوا المنية صرفا	فأصابت في ذاك سعد مناها
لـيـت نـهـدًا وجـرهـمًـا ومـرادًا	والـمـذاحـيـج ذو أنـاة نـهـاهـا
عن تميم فلم تكن فقع قاع	تـبـتـدرهـا ربـابـهـا ومـنـاهـا[١٢]

وليس خيرًا من هذا الشعر في اللفظ والمعنى والأسلوب ولا أقرب منه إلى الصحة ما يضاف إلى الشعراء الذين يقال: إنهم ذُكروا يوم الكلاب الأول، وما كان فيه من انهزام تميم عن ملكها شرحبيل بن الحارث الكندي أمام ربيعة، وأكبر الظن أن العصبية اليمانية أو العصبية الربعية هي التي أنطقت أولئك الشعراء بهذا الشعر؛ لذم مضر

[١١] «الأغاني» جزء ١٥ صفحة ٧٨.

[١٢] «الأغاني» جزء ١٥ صفحة ٩٧.

من ناحية ومدح اليمانية والربعيين من ناحية أخرى. ولنضرب لهذا الشعر مثلًا الكلام الذي يُضاف إلى معديكرب بن الحارث في رثاء أخيه شرحبيل:

إن جنبي عن الفراش لنابي	كتجافي الأسر فوق الظِّراب
من حديث نمى إليَّ فلا تر	قأ عيني ولا أسيغ شرابي
مرة كَالذُّعَافِ أكتُمَها النا	س على حَرٍّ مَلَّة كَالشَّهَابِ
من شرحبيل إذ تعاوده الأرما	ح في حال لذة وشباب
يَا ابْنَ أُمِّي وَلَوْ شَهِدْتُكَ إِذْ تَدْ	عُو تميما وأنت غير مجاب
لتركت الحسام تجري ظُباه	من دماء الأعداء يوم الكُلاب
ثم طاعنت من ورائك حتى	تبلغ الرحب أو تُبَزَّ ثيابي
يوم ثارت بنو تميم وولت	خيلهم يتقين بالأذناب
ويحكم يا بني أسيِّد إني	ويحكم ربُّكم ورب الرباب
أَيْنَ مُعْطِيكُمُ الجَزِيلَ وَحابِيـ	ـكُمْ على الفقر بالمئين اللباب
فارس يضرب الكتيبة بالسيـ	ـف على نحره كنضح المذاب
فارس يضرب الكماة جريء	تحته قارح كلون الغراب[١٣]

وأنت تستطيع أن تلحق بهذا الشعر في غير تردد ولا اضطراب ما يُضاف إلى المضريين أنفسهم مما يتصل بيومي الكلاب وغير يومي الكلاب، من هذه الأيام التي كانت بين اليمنية والمضرية قبل الإسلام. فكل هذا الشعر من نحل القصاص وتكلفهم، قصدوا به إلى الفكاهة حينًا، وإلى تزيين القصص وتكميله حينًا آخر، وإلى نشر الدعوة والترويج للعصبية مرة ثالثة. وسترى حين تتقدم في قراءة هذا الكتاب أنا سنقف هذا الموقف بإزاء طائفة كثيرة من الشعر الذي يتصل بالمواقع والأيام التي كانت بين القبائل الربعية والقبائل المضرية. ولكن بين اليمنيين والربعيين من ناحية، والمضريين من ناحية أخرى فرقًا عظيمًا، فكثرة الشعر الذي يُضاف إلى اليمنيين والربعيين كما رأيت وكما سترى متصلة بهذه الأيام والمواقع وبطائفة من النوادر والأعاجيب والأحاجي. وقل أن تعرف لأولئك وهؤلاء شاعرًا استقل بالشعر ولم يتخذه وسيلة إلى تسجيل طائفة من

[١٣] «الأغاني» جزء ١١ صفحة ٦٥.

المفاخر أو طائفة من المثالب التي كانت تُضاف إلى قبيلته، في حين أن الأمر على غير ذلك بالقياس إلى المضريين؛ فلهم شعرهم الذي لا شك في أنه منحول متكلف لمثل ما نحل له الشعر الربعي وتكلف. لهم شعرهم الذي يتصل بالقصص والأيام والعصبيات، ولكن لهم غير هذا الشعر شعرًا آخر لا يتصل بالقصص ولا بالعصبيات، وإنما يتصل بطائفة من الشعراء اتخذوا الشعر لهم مهنة، ووقفوا حياتهم عليه، على أن الأمر إذا فكرت مختلف؛ فحظ اليمن من هؤلاء الشعراء قليل، أو قل: لا يكاد يوجد، فليس لها في الجاهلية شاعر إلا امرؤ القيس وسترى رأينا فيه.

وليس لها في الإسلام شاعر فحل، وإنما شعراء اليمانية في الإسلام مخترعون اختراعًا دون أن يكون لهم وجود تاريخي صحيح كوضاح اليمن، أو هم ضعاف متأخرون في الطبقة، وإنما نريد العصر الأموي وصدر الإسلام. فأما في العصر العباسي فقد أصبح الشعر شائعًا بين العرب من أهل الشمال والجنوب والموالي أنفسهم؛ فلا ينبغي إذن أن يعتد بالطائيين ولا بالسيد الحميري! فهؤلاء كانوا كأبي نواس وابن الرومي والمتنبي، الذين لم يكونوا من العرب في شيء، قد قالوا الشعر عن تعلم وصناعة، وقالوا في غير لغتهم الطبيعية، أو قل: إنهم قالوه في هذه اللغة التي أصبحت بحكم الدين والسياسة لغة الأدب.

ليس لليمن في الجاهلية شعراء، وحظها من الشعر في الإسلام قليل ضئيل، وذلك ملائم لطبيعة الأشياء؛ فلم تكن اللغة العربية لغة اليمن في الجاهلية، فلما جاء الإسلام أخذ بعض اليمنيين يتعلم العربية، ويتكلف الشعر فيها؛ فكان حظهم في هذا كحظ الموالي من الفرس الذين تعلموا العربية وتكلفوا الشعر فيها، لأسباب سياسية وعصبية، كما رأيت في الكتاب الثالث. وكان شعراء اليمن في الإسلام كشعراء الموالي قليلين ضعافًا متأخرين في الطبقة، متصلين بالأحزاب والعصبيات. ولعل أظهر هؤلاء الشعراء أعشى همدان، وقد كان شاعر اليمانية وشاعر عبد الرحمن بن الأشعث خاصة[١٤] وقد قتله الحجاج.

أما ربيعة فحظها من الشعر والشعراء في الجاهلية أقل من حظ المضريين ولكنه أكثر من حظ اليمن؛ فالرواة يسمون لربيعة شعراء فحولًا في الجاهلية، ولكنهم لا

[١٤] «الأغاني» جزء ٥ صفحة ١٥٣.

يروون لهؤلاء الشعراء الفحول إلا شيئًا قليلًا من الشعر، نحن مضطرون إلى رفضه، كما سنرى عندما نعرض لشعر ربيعة بعد حين. فإذا جاء الإسلام فحظ ربيعة من الشعر دون حظ مضر وفوق حظ اليمن دائمًا، ولربيعة فحل في الإسلام استطاع أن يناهض فحول مضر جميعًا وهو الأخطل. ولربيعة شاعر آخر دون الأخطل ولكنه من كبار الشعراء هو القطامي. ثم لربيعة شعراء آخرون، ولكنهم قليلون ضعاف متأخرون في الطبقة كشعراء اليمن، وهذا أيضًا ملائم لطبيعة الأشياء؛ فقد كانت ربيعة عدنانية، نريد أنها كانت من عرب الشمال قريبة الموطن والنسب واللغة من المضريين، ولكنها لم تكن تتكلم لغة قريش قبل الإسلام، فأكبر الظن أن يكون شعرها الجاهلي قد حُمل على شعرائها حملًا، فلما كان الإسلام كان استعرابها أيسر وأسرع من استعراب اليمن ومن استعراب الموالي، فنجم فيها الشعراء ونبغ فيها الأخطل والقطامي. فأما مضر فقد كان لها في الجاهلية شعراء ومن قبائل مختلفة منها، في قيس وتميم وضبة وغيرها، وكان هؤلاء الشعراء يتخذون الشعر صناعة وفنًّا، وكان كل شيء يدل على أن هؤلاء الشعراء يمثلون نهضة عقلية فنية في هذا الإقليم من جزيرة العرب، فلما جاء الإسلام لم تضعف هذه النهضة بل قويت واشتد أزرها، وكثر عدد الشعراء وكثر النابهون منهم، واشتدت الخصومة والمنافسة بينهم طوال العصر الأموي وصدرًا من العصر العباسي. فكل هذا يدل على أن الشعر أصيل في مضر، أصيل وطبيعي، نشأ كما سترى حين نهضت مضر، وقوي حين قويت هذه النهضة، وبلغ أشده وأتى ثمره الطيب حين انتهت مضر في الإسلام إلى أقصى حظها من النهضة والقوة في جميع فروع الحياة، على حين لم يكن الشعر طبيعيًّا ولا أصيلًا في اليمن ولا في ربيعة؛ فتفاوت حظ اليمنيين والربعيين من الشعر حين تعلموا العربية القرشية بتفاوت قربهم من أهلها واستعدادهم لإتقانها وحظهم من الفن الأدبي.

ومن هنا نرى أن النظرية التي أشرنا إليها في الكتاب الثاني، وهي نظرية تنقل الشعر في القبائل، ليست نظرية صحيحة ولا طبيعية ولا ملائمة للواقع من طبيعة الأشياء. فلسنا نفهم أن ينشأ الشعر في اليمن ثم ينتقل منها إلى ربيعة ثم إلى قيس من مضر ثم إلى تميم، على نحو ما قال القدماء، وإنما نفهم أن ينشأ هذا الشعر العربي في مضر، وينتقل منها إلى أقرب القبائل العربية إليها طبيعة ولغة وموطنًا؛ إلى ربيعة ثم إلى قبائل عربية أخرى أبعد من ربيعة ولكنها تعلمت هذه اللغة العربية واشتركت في حياة العرب السياسية والدينية، ونافست مضر وربيعة منافسة قوية فحاربتهما

بسلاحهما وهو الشعر، وهذه القبائل هي القبائل اليمنية. ثم انتقل في الوقت نفسه إلى أمم أخرى ليست من العرب في شيء، بل ليست من الساميين في شيء، ولكنها تعلمت العربية كاليمنيين وشاركت العرب في حياتهم السياسية والدينية، ونافستهم منافسة قوية وحاربتهم بسلاحهم وهو الشعر، وهذه الأمم هي الفرس وغير الفرس من هذه الشعوب التي خضعت لسلطان المسلمين.

وهنا اعتراض نظنه آخر سهم في كنانة أنصار القديم، ولكنك سترى أنه لن يكلفنا مشقة ولا عناء: فللأنصار شعراء ولخزاعة شعراء ولقضاعة شعراء، وهذه القبائل كلها يمنية، وقد صح لهؤلاء الشعراء — فما يظهر — شعر كثير. ومهما نفعل فلن نستطيع أن نُنكر شعر حسان وعبد الله بن رواحة وكعب بن مالك، ولن نستطيع أن نُنكر أن عبد الرحمن بن حسان قد أخذ الشعر عن أبيه ونبغ فيه، وظهر بعده ابنه سعيد بن عبد الرحمن، فكانت له سلسلة تشبه سلسلة زهير. وكان الأحوص الأنصاري من نوابغ الشعراء، وللأنصار في الجاهلية شعراء آخرون متفوقون، ليسوا أقل حظًّا في الإجادة من شعراء مضر. ومن التحكم أن يرفض شعر هؤلاء؛ لأنهم يمنيون ليس غير.

وكل هذا حق، ولكننا لا نرفض شعر هؤلاء، وإنما نقف منه موقفنا من شعر مضر؛ لأن هذا الشعر مضري، ولأن أصحابه مضريون، فللأنصار أن يعتقدوا أنهم يمنيون، ولأنصار القديم أن يعدوهم يمنيين، ولكنا نحن لا نعرف مطلقًا شيئًا صحيحًا يثبت لنا هذه اليمنية، وإنما نعرف أن هؤلاء الناس كانوا يقيمون في الحجاز، ولا نعرف عنهم شيئًا قبل قدومهم إلى الحجاز، بل لا نعرف متى قدموا إلى الحجاز؛ فهم عندنا حجازيون قد استوطنوا الحجاز وتكلموا لغته ولم تكن لهم لغة أخرى، وهذا كل ما نريد عندما نذكر المضريين؛ فقد رأيت في الكتاب الثاني أنا نستعمل ألفاظ مضر وربيعة وعدنان وقحطان وحمير لا نريد بها معانيها التي كان يفهمها النسابون، وإنما هي ألفاظ شاعت، وألفها الناس فنحن نستعملها ونريد بها المواطن الجغرافية.

فنحن لا نعرف عدنان ولا قحطان ولا مضر ولا ربيعة، وإنما نعرف الحجاز ونجدًا واليمن والعراق، نعرف هذه المواطن التي كانت مستقر هؤلاء العرب، ونعرف أن هذه اللغة القرشية كانت قبيل الإسلام ظاهرة في الحجاز ونجد، فإذا ذكرنا مضر فإنما نريد هؤلاء العرب الذين كانوا يتكلمون هذه اللغة ويتخذونها مظهرًا لحياتهم الأدبية. ومن الذي يستطيع أن يزعم أنه يعرف اتصال الرومانيين بأهل طروادة اتصالًا تاريخيًّا صحيحًا؟ ومع ذلك فقد كان الرومانيون يزعمون أنهم هاجروا من طروادة

إلى إيطاليا، وقل مثل ذلك في كل هذه الأحاديث التي تنتحلها الشعوب لتصل أنسابها بالشعوب القديمة؛ فقد زعم بعض اليونان أنهم من سلالة الفينيقيين، وزعم بعضهم الآخر أنهم من سلالة المصريين! ونحن الآن عرب من الوجهة الأدبية مهما يكن نسبنا في حقيقة الأمر، لنكن متصلين بالمصريين القدماء أو باليونان أو بالترك أو بمن شئت من الشعوب التي غزت مصر واستقرت فيها، فذلك كله لا يغير حقيقة علمية واقعة، وهي أن لغتنا هي اللغة العربية القرشية، لا نعرف غيرها لغة طبيعية لنا منذ قرون.

ذلك شأن الأنصار ومن إليهم من هؤلاء العرب الذين استوطنوا شمال البلاد العربية، وظهر عليهم التاريخ وهم يتكلمون لغة هذا الشمال ويتخذون عاداته ونظمه السياسية والاجتماعية والدينية، فشعر هؤلاء الأنصار مضري كشعر قريش وتميم، بل كشعر اليهود الذين استعمروا شمال الحجاز، وتعلموا لغة أهله وشاركوهم فيما كانوا يقولون من شعر.

وخلاصة هذا البحث الطويل أنا نرفض في غير تردد كل ما يُضاف إلى اليمن وأهلها من شعر، ولكنا لا نستطيع أن نرفض شعر هذا الرجل الذي اعتدت به اليمانية واتخذته لها فخرًا، والذي اعتدت به العرب كلها في عصر من العصور، حتى اختلفت في أنه أكبر شعراء العصر الجاهلي، وهو امرؤ القيس. نقول: لا نستطيع أن نرفض شعر هذا الرجل جملة دون أن نقف عنده وقفة خاصة.

(٣) امرؤ القيس – عبيد – علقمة

لعل أقدم الشعراء الذين يُروى لهم شعر كثير يتحدث الرواة عنهم بأخبار كثيرة فيها تطويل وتفصيل هو امرؤ القيس.

نحن نعلم أن الرواة يتحدثون بأسماء طائفة من الشعراء زعموا أنهم عاشوا قبل امرئ القيس وقالوا شعرًا، ولكنهم لا يروون لهؤلاء الشعراء إلا البيت أو البيتين أو الأبيات، وهم لا يذكرون من أخبار هؤلاء الشعراء إلا الشيء القليل الذي لا يغني، وهم يعللون قلة الأخبار والأشعار التي يُمكن أن تضاف إلى هؤلاء الشعراء ببعد العهد وتقادم الزمن وقلة الحفاظ. وقد رأيت في الكتاب الماضي أن قليلًا من النقد لما يضاف إلى هؤلاء الشعراء ينتهي بك إلى جحود ما يُضاف إليهم من خبر أو شعر.

فلندع هؤلاء الشعراء ولنقف عند امرئ القيس وأصحابه الذين يظهر أن الرواة عرفوا عنهم ورووا لهم الشيء الكثير.

من امرؤ القيس؟ أما الرواة فلا يختلفون في أنه رجل من كندة. ولكن مَنْ كندة؟ لا يختلف الرواة في أنها قبيلة من قحطان، وهم يختلفون بعض الاختلاف في نسبها وتفسير اسمها وفي أخبار سادتها، ولكنهم على كل حال يتفقون على أنها قبيلة يمانية، وعلى أن امرأ القيس منها.

فأما اسم امرئ القيس واسم أبيه واسم أمه، فأشياء ليس من اليسير الاتفاق عليها بين الرواة، فقد كان اسمه امرأ القيس، وقد كان اسمه حندجًا، وقد كان اسمه قيسًا، وقد كان اسم أبيه عمرًا، وقد كان اسم أبيه حجرًا أيضًا. وكان اسم أمه فاطمة بنت ربيعة أخت مهلهل وكليب، وكان اسم أمه تملك. وكان امرؤ القيس يُعرف بأبي وهب، وكان يُعرف بأبي الحارث، ولم يكن له ولد ذكر، وكان يئد بناته جميعًا. وكانت له ابنة يقال لها: هند، ولم تكن هند ابنته، وإنما كانت بنت أبيه، وكان يُعرف بالملك الضليل، وكان يُعرف بذي القروح.

وعليك أنت أن تستخلص من هذا الخليط المضطرب ما تستطيع أن تُسميه حقًّا أو شيئًا يُشبه الحق، وأي شيء أيسر من أن تأخذ ما اتفقت عليه كثرة الرواة على أنه حق لا شك فيه؟ وكثرة الرواة قد اتفقت على أن اسمه حندج بن حجر، ولقبه امرؤ القيس، وكنيته أبو وهب، وأمه فاطمة بنت ربيعة. على هذا اتفقت كثرة الرواة، وإذا اتفقت الكثرة على شيء فيجب أن يكون صحيحًا، أو على أقل تقدير يجب أن يكون راجحًا.

أما أنا فقد أطمئن إلى آراء الكثرة، أو أراني مكرهًا على الاطمئنان إلى آراء الكثرة في المجالس النيابية وما يشبهها. ولكن الكثرة في العلم لا تغني شيئًا! فقد كانت كثرة العلماء تنكر كروية الأرض وحركتها، وظهر بعد ذلك أن الكثرة كانت مخطئة. وكانت كثرة العلماء ترى كل ما أثبت العلم الحديث أنه غير صحيح، فالكثرة في العلم لا تغني شيئًا.

وإذن فليس من سبيل إلى أن نقبل قول الكثرة في امرئ القيس، وإنما السبيل أن نوازن بينه وبين ما تزعم القلة. وليس إلى هذه الموازنة المنتجة من سبيل إذا لاحظت ما قدمناه في الكتاب الماضي من هذه الأسباب التي كانت تحمل على هذا النحل وتكلف القصص.

وإذن فلسنا نستطيع أن نفصل بين الفريقين المختلفين، وإنما نحن مضطرون إلى أن نقبل ما يقول أولئك وهؤلاء، على أن الناس كانوا يتحدثون به دون أن نعرف وجه الحق فيه، ولعل هذا وأشباهه من الخلط في حياة امرئ القيس أوضح دليل على

ما نذهب إليه من أن امرأ القيس إن يكن قد وُجد حقًّا — ونحن نرجح ذلك ونكاد نُوقن به — فإن الناس لم يعرفوا عنه شيئًا إلا اسمه هذا، وإلا طائفة من الأساطير والأحاديث تتصل بهذا الاسم.

وهنا يحسن أن نلاحظ أن الكثرة من هذه الأساطير والأحاديث لم تشع بين الناس إلا في عصر متأخر، في عصر الرواة المدونين والقصاصين. فأكبر الظن إذن أنها نشأت في هذا العصر ولم تورث عن العصر الجاهلي حقًّا. وأكبر الظن أن الذي أنشأ هذه القصة ونماها إنما هو هذا المكان الذي احتلته قبيلة كندة في الحياة الإسلامية، منذ تمت للنبي السيطرة على البلاد العربية إلى أواخر القرن الأول للهجرة، فنحن نعلم أن وفدًا من كندة وفد على النبي وعلى رأسه الأشعث بن قيس[15] ونحن نعلم أن هذا الوفد طلب — فيما تقول السيرة — إلى النبي أن يرسل معهم مفقهًا يعلمهم الدين.

ونحن نعلم أن كندة ارتدت بعد موت النبي، وأن عامل أبي بكر حاصرها في النَّجير وأنزلها على حكمه، وقتل منها خلقًا كثيرًا، وأوفد منها طائفة إلى أبي بكر فيها الأشعث بن قيس الذي تاب وأناب وأصهر إلى أبي بكر فتزوَّج أخته أم فروة[16] وخرج — فيما يزعم الرواة — إلى سوق الإبل في المدينة فاستل سيفه ومضى في إبل السوق عقرًا ونحرًا حتى ظن الناس به الجنون، ولكنه دعا أهل المدينة إلى الطعام وأدى إلى أصحاب الإبل أموالهم، وكانت هذه المجزرة الفاحشة وليمة عرسه،[17] ونحن نعلم أن هذا الرجل قد اشترك في فتح الشأم، وشهد مواقع المسلمين في حرب الفرس، وحسن بلاؤه في هذا كله[18] وتولى عملًا لعثمان، وظاهر عليًّا على معاوية، وأكره عليًّا على قبول التحكيم في صفين.[19] ونحن نعلم أن ابنه محمد بن الأشعث كان سيدًا من سادات الكوفة، عليه وحده اعتمد زياد حين أعياه أخذ حجر بن عديٍّ الكندي. ونحن نعلم أن قصة حجر

[15] راجع «تاريخ ابن كثير» جزء ثالث صفحة ١٨٠.

[16] ابن خلدون جزء ثان صفحة ٦٧ إلى ٦٩، و«تاريخ الطبري» جزء ٣ صفحة ٢٧٥ وما بعدها طبع مصر، و«تاريخ ابن الأثير» جزء ٢ صفحة ١٦٠ طبع بولاق.

[17] «أسد الغابة» جزء ١ صفحة ٩٨.

[18] «تهذيب التهذيب» جزء ١ صفحة ٩٨.

[19] المصدر نفسه.

بن عدي هذا وقتل معاوية إياه في نفر من أصحابه قد تركت في نفوس المسلمين عامة واليمنيين خاصة أثرًا قويًّا عميقًا مثل هذا الرجل في صورة الشهيد.[٢٠]

ثم نحن نعلم أن حفيد الأشعث بن قيس وهو عبد الرحمن بن محمد بن الأشعث قد ثار بالحجاج، وخلع عبد الملك، وعرض ملك آل مروان للزوال، وكان سببًا في إراقة دماء المسلمين من أهل العراق والشأم. وكان الذين قتلوا في حروبه يحصون فيبلغون عشرات الآلاف، ثم انهزم فلجأ إلى ملك الترك، ثم أعاد الكرة فتنقل في مدن فارس، ثم استيأس فعاد إلى ملك الترك، ثم غدر به هذا الملك فأسلمه إلى عامل الحجاج، ثم قتل نفسه في طريقه إلى العراق، ثم احتز رأسه وطوف به في العراق والشأم ومصر.[٢١]

أفتظن أن أسرة كهذه الأسرة الكندية تنزل هذه المنزلة في الحياة الإسلامية، وتؤثر هذه الآثار في تاريخ المسلمين، لا تصطنع القصص ولا تأجر القصاص لينشروا لها الدعوة ويذيعوا عنها كل ما من شأنه أن يرفع ذكرها ويبعد صوتها؟ بلى! ويحدثنا الرواة أنفسهم أن عبد الرحمن بن الأشعث اتخذ القصاص وأجرهم كما اتخذ الشعراء وأجزل صلتهم، وكان له قاصٌّ يقال له: عمر بن ذر، وكان شاعره أعشى همدان.[٢٢]

فما يُروى من أخبار كندة في الجاهلية متأثر من غير شك بعمل هؤلاء القصاص الذين كانوا يعملون لآل الأشعث. وقصة امرئ القيس بنوع خاص تشبه من وجوه كثيرة حياة عبد الرحمن بن الأشعث؛ فهي تُمثل لنا امرأ القيس مطالبًا بثأر أبيه، وهل ثار عبد الرحمن عند الذين يفقهون التاريخ إلا منتقمًا لحجر بن عدي؟ وهي تُمثل لنا امرأ القيس طامعًا في الملك، وقد كان عبد الرحمن بن الأشعث يرى أنه ليس أقل من بني أمية استئهالًا للملك، وكان يُطالب به. وهي تُمثل لنا امرأ القيس متنقلًا في قبائل العرب، وقد كان عبد الرحمن بن الأشعث متنقلًا في مدن فارس والعراق. وهي تُمثل امرأ القيس لاجئًا إلى قيصر مستعينًا به، وقد كان عبد الرحمن بن الأشعث لاجئًا إلى ملك الترك مستعينًا به. وهي تُمثل لنا أخيرًا امرأ القيس وقد غدر به قيصر بعد أن كاد له أسديٌّ في القصر،[٢٣] وقد غدر ملك الترك بعبد الرحمن بعد أن كاد له رسل الحجاج.

---

[٢٠] «الأغاني» ج١٦ صفحة ٢ وما بعدها.

[٢١] راجع «الكامل» لابن الأثير ج٤ صفحة ١٩١–١٩٢، ٢٠٦–٢٠٧، و«الطبري» جزء ٨ صفحة ٣٩–٤٠.

[٢٢] «الأغاني» ج٥ صفحة ١٥٣.

[٢٣] راجع «الكامل» لابن الأثير ج١ صفحة ١٨٥.

وهي تمثل لنا بعد هذا وذاك امرأ القيس وقد مات في طريقه عائدًا من بلاد الروم، وقد مات عبد الرحمن في طريقه عائدًا من بلاد الترك.

أليس من اليسير أن نفترض، بل أن نرجح أن حياة امرئ القيس كما يتحدث بها الرواة ليست إلا لونًا من التمثيل لحياة عبد الرحمن استحدثه القصاص إرضاء لهوى الشعوب اليمنية في العراق واستعاروا له اسم الملك الضليل اتقاءً لعمال بني أمية من ناحية، واستغلالًا لطائفة يسيرة من الأخبار كانت تُعرف عن هذا الملك الضليل من ناحية أخرى؟

ستقول: وشعر امرئ القيس ما شأنه؟ وما تأويله؟ شأنه يسير وتأويله أيسر، فأقل نظر في هذا الشعر يلزمك أن تقسمه قسمين: أحدهما يتصل بهذه القصة التي قدمنا الإشارة إليها، وإذن فشأنه شأن هذه القصة نُحِل لتفسيرها أو تسجيلها، ونُحل لتمثيل هذا التنافس القوي الذي كان قائمًا بين قبائل العرب وأحيائهم في الكوفة والبصرة، وأقل درس لهذا الشعر يقنعك، إن كنت من الذين يألفون البحث الحديث، بأن هذا الشعر الذي يُضاف إلى امرئ القيس ويتصل بقصته إنما هو شعر إسلامي لا جاهلي. قيل: ونحل لهذه الأسباب التي أشرنا إليها ولأسباب أخرى فصلناها في القسم الثالث من هذا الكتاب، فهذا أحد القسمين. وأما القسم الثاني فشعر لا يتصل بهذه القصة، وإنما يتناول فنونًا من القول مستقلة عن الأهواء السياسية والحزبية، ولنا في ذا القسم رأي نسطره بعد حين.

وخلاصة هذا البحث القصير أن شخصية امرئ القيس — إذا فكرت — أشبه شيء بشخصية الشاعر اليوناني هوميروس. لا يشك مؤرخو الآداب اليونانية الآن في أنها قد وجدت حقًّا، وأثرت في الشعر القصصي حقًّا، وكان تأثيرها قويًّا باقيًا، ولكنهم لا يعرفون من أمرها شيئًا يمكن الاطمئنان إليه، وإنما ينظرون إلى هذه الأحاديث التي تروى عنه، كما ينظرون إلى القصص والأساطير لا أكثر ولا أقل. فامرؤ القيس هو الملك الضليل حقًّا، نريد أنه الملك الذي لا يُعرف عنه شيء يمكن الاطمئنان إليه، هو ضُلُّ بن قُلٍّ، كما يقول أصحاب المعاجم اللغوية. ومن غريب الأمر أن طائفة من الشعر تُنسب إلى امرئ القيس على أنه قالها حينما كان متنقلًا في القبائل العربية يمدح بها هذه ويهجو تلك، وتتصل بهذه الأشعار طائفة من الأخبار تبين نزول امرئ القيس في هذه القبيلة، والتجاءه إلى تلك القبيلة، وجواره عند فلان، واستعانته بفلان. وإن شيئًا

مثل هذا يُلاحظ في حياة هوميروس؛ فهو — فيما يزعم رواة اليونان — قد تنقل في المدن اليونانية، فلقي من بعضها الكرامة والتجلة، ومن بعضها الإعراض والانصراف. ومؤرخو الآداب اليونانية يُفسرون هذه الأحاديث على أنها مظهر من مظاهر التنافس بين المدن اليونانية كلها يزعم لنفسه أنه ضيَّف هوميروس أو نشَّأه أو أجاره أو عطف عليه.

ونحن نذهب هذا المذهب نفسه في تفسير هذه الأخبار والأشعار التي تمس تنقل امرئ القيس في قبائل العرب؛ فهي محدثة نُحلت حين تنافست القبائل العربية في الإسلام، وحين أرادت كل قبيلة وكل حي أن تزعم لنفسها من الشرف والفضل أعظم حظ ممكن. وقد أحس القدماء بعض هذا؛ فصاحب «الأغاني» يحدثنا أن القصيدة القافيَّةَ التي تُضاف إلى امرئ القيس على أنه قالها يمدح بها السموءل حين لجأ إليه منحولة، نحلها دارم بن عقال وهو من ولد السموءل،[٢٤] وأكبر ظننا أن دارم بن عقال لم ينحل القصيدة وحدها، وإنما نحل القصة كلها، ونحل ما يتصل بها أيضًا: نحل قصة ابن السموءل الذي قُتل بمنظر من أبيه حين أبى تسليم أسلحة امرئ القيس، ونحل قصة الأعشى الذي استجار بشريح بن السموءل وقال فيه هذا الشعر المشهور:

شريح لا تتركني بعدما علقت	حبالك اليوم بعد القد أظفاري
قد جلت ما بين بانقيا إلى عدن	وطال في العجم تردادي وتسياري
فكان أكرمهم عهدًا وأوثقهم	مجدًا أبوك بعرف غير إنكار
كالغيث ما استمطروه جاد وابله	وفي الشدائد كالمستأسد الضاري
كن كالسموءل إذ طاف الهمام به	في جحفل كهزيع الليل جرار
إذ سامه خطتي خسف فقال له:	قل ما تشاء فإني سامع حار
فقال: غدر وثكل أنت بينهما	فاختر وما فيهما حظ لمختار
فشك غير طويل ثم قال له:	اقتلْ أسيرك إني مانع جاري
أنا له خلف إن كنت قاتله	وإن قتلت كريمًا غير غوار
وسوف يعقبنيه إن ظفرت به	رب كريم وبيض ذات أطهار

[٢٤] «الأغاني» ج٨ صفحة ٧٠.

لا سِـرُّهـن لـديـنـا ذاهـب هـدرًا   وحافظات إذا استودعن أسراري
فـاخـتـار أدراعه كي لا يسب بهـا   ولـم يـكن وعده فـيـهـا بـخـتـار[٢٥]

ثم كانت هذه القصة المنحولة سببًا في نحل قصة أخرى هي قصة ذهاب امرئ القيس إلى القسطنطينية، وما يتصل بها من الأشعار. منحولة هذه القصيدة الرائية الطويلة التي مطلعها:

سما لك شوق بعدما كان أقصرا   وحلَّتْ سليمى بطن ظبي فعرعرا

منحول هذا الشعر الذي قاله امرؤ القيس حين دخل الحمام مع قيصر، والذي ننزِّه هذا الكتاب عن روايته. منحول هذا الحب الذي يقال: إن امرأ القيس أضمره لابنة قيصر. منحولة هذه الأشعار التي تُضاف إلى امرئ القيس حين أحس السم وهو قافل من بلاد الروم.

كل هذا منحول؛ لأنه يفسر هذه الأحاديث التي شاعت، لتلك الأسباب التي قدمناها.

وإذا لم يكن بد من التماس الأدلة الفنية على نحل هذا الشعر، فقد نحب أن نعرف كيف زار امرؤ القيس بلاد الروم وخالط قيصر حتى دخل معه الحمام وفتن ابنته، ورأى مظاهر الحضارة اليونانية في قسطنطينية، ولم يظهر لذلك أثر ما في شعره: لم يصف القصر ولم يذكره، لم يصف كنيسة من كنائس قسطنطينية، لم يصف هذه الفتاة الإمبراطورية التي فتنها، لم يصف الروميات، لم يصف شيئًا ما يمكن أن يكون روميًّا حقًّا. ثم يكفي أن تقرأ هذا الشعر لتحس فيه الضعف والاضطراب والجهل بالطريق إلى قسطنطينية.

ومهما يكن من شيء، فإن السذاجة وحدها هي التي تعيننا على أن نتصور شاعرًا عربيًّا قديمًا قال هذا الشعر الذي يُضاف إلى امرئ القيس في رحلته إلى بلاد الروم وقفوله منها.

وإذا رأيت معنا أن كل هذا الشعر الذي يتصل بسيرة امرئ القيس إنما هو من عمل القصاص، فقد يصح أن نقف معك وقفة قصيرة عند هذا القسم الثاني من شعر

[٢٥] «الأغاني» ج٨ ص٧٩، وراجع أيضًا ترجمة الأعشى في «طبقات الشعراء» لابن قتيبة صفحة ١٣١.

امرئ القيس، وهو الذي يفسر سيرته ولا يتصل بها. ولعل أحق هذا الشعر بالعناية قصيدتان اثنتان:

الأولى:

قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل

الثانية:

ألا انعم صباحًا أيها الطلل البالي

فأما ما عدا هاتين القصيدتين، فالضعف فيه ظاهر، والاضطراب فيه بيِّن، والتكلف والإسفاف يكادان يلمسان باليد، وقد يكون لنا أن نلاحظ قبل كل شيء ملاحظة لا أدري كيف يتخلص منها أنصار القديم، وهي أن امرأ القيس — إن صحت أحاديث الرواة — يمني، وشعره قرشي اللغة، لا فرق بينه وبين القرآن في لفظه وإعرابه وما يتصل بذلك من قواعد الكلام. ونحن نعلم — كما قدمنا — أن لغة اليمن مخالفة كل المخالفة للغة الحجاز، فكيف نظم الشاعر اليمني شعره في لغة أهل الحجاز، بل في لغة قريش خاصة؟ سيقولون: نشأ امرؤ القيس في قبائل عدنان، وكان أبوه ملكًا على بني أسد، وكانت أمه من بني تغلب، وكان مهلهل خاله، فليس غريبًا أن يصطنع لغة عدنان ويعدل عن لغة اليمن، ولكننا نجهل هذا كله، ولا نستطيع أن نثبته إلا من طريق هذا الشعر الذي يُنسب إلى امرئ القيس، ونحن نشك في هذا الشعر ونصفه بأنه منحول.

وإذن فنحن ندور: نثبت لغة امرئ القيس التي نشك فيها بشعر امرئ القيس الذي نشك فيه. على أننا أمام مسألة أخرى ليست أقل من هذه المسألة تعقيدًا، فنحن لا نعلم ولا نستطيع أن نعلم الآن أكانت لغة قريش هي اللغة السائدة في البلاد العربية أيام امرئ القيس؟ وأكبر الظن أنها لم تكن لغة العرب في ذلك الوقت، وأنها إنما أخذت تسود في أواسط القرن السادس للمسيح، وتمت لها السيادة بظهور الإسلام كما قدمنا.

وإذن فكيف نظم امرؤ القيس اليمني شعره في لغة القرآن مع أن هذه اللغة لم تكن سائدة في العصر الذي عاش فيه امرؤ القيس؟ وأعجب من هذا أنك لا تجد مطلقًا في شعر امرئ القيس لفظًا أو أسلوبًا أو نحوًا من أنحاء القول يدل على أنه يمني، فمهما يكن امرؤ القيس قد تأثر بلغة عدنان فكيف نستطيع أن نتصور أن لغته الأولى قد مُحيت من نفسه محوًا تامًّا ولم يظهر لها أثر ما في شعره؟ نظن أن أنصار القديم سيجدون كثيرًا من المشقة والعناء ليحلوا هذه المشكلة، ونظن أن إضافة هذا الشعر إلى امرئ القيس مستحيلة قبل أن تُحل هذه المشكلة.

على أننا نحب أن نسأل عن شيء آخر؛ فامرؤ القيس ابن أخت مهلهل وكليب ابني ربيعة — فيما يقولون — وأنت تعلم أن قصة طويلة عريضة قد نُسجت حول مهلهل وكليب هذين، هذه قصة البسوس وهذه الحرب التي اتصلت أربعين سنة — فيما يقول القصاص — وأفسدت ما بين القبيلتين الأختين بكر وتغلب.[٢٦] فمن العجيب ألا يشير امرؤ القيس بحرف واحد إلى مقتل خاله كليب، ولا إلى بلاء خاله مهلهل، ولا إلى هذه المحن التي أصابت أخواله من بني تغلب، ولا إلى هذه المآثر التي كانت لأخواله على بني بكر.

وإذن فأينما وجهت فلن تجد إلا شكًّا: شكًّا في القصة، شكًّا في اللغة، شكًّا في النسب، شكًّا في الرحلة، شكًّا في الشعر؛ وهم يريدون بعد هذا أن نؤمن ونطمئن إلى كل ما يُحدث به القدماء عن امرئ القيس. نعم نستطيع أن نؤمن وأن نطمئن لو أن الله قد رزقنا هذا الكسل العقلي الذي يحبب إلى الناس أن يأخذوا بالقديم تجنبًا للبحث عن الجديد، ولكن الله لم يرزقنا هذا النوع من الكسل؛ فنحن نؤثر عليه تعب الشك ومشقة البحث.

وهذا البحث ينتهي بنا إلى أن أكثر هذا الشعر الذي يُضاف إلى امرئ القيس ليس من امرئ القيس في شيء، وإنما هو محمول عليه حملًا، ومختلق عليه اختلاقًا، حمل بعضه العرب أنفسهم، وحمل بعضه الآخر الرواة الذين دونوا الشعر في القرن الثاني للهجرة.

ولننظر في المعلقة نفسها فلسنا نعرف قصيدة يظهر فيها التكلف والتعمل أكثر مما يظهران في هذه القصيدة؛ لا نحفل بقصة تعليق هذه القصائد السبع أو العشر على الكعبة أو في الدفاتر؛ فما نظن أن أنصار القديم يحفلون بهذه القصة التي نشأت في عصر متأخر جدًّا، والتي لا يثبتها شيء في حياة العرب وعنايتهم بالآداب. ولكننا نلاحظ أن القدماء أنفسهم يشكون في بعض هذه القصيدة، فهم يشكون في صحة هذين البيتين:

ترى بعر الآرام في عرصاتها   وقيعانها كأنها حب فلفل[٢٧]
كأني غداة البين يوم تحملوا   لدى سمرات الحي ناقف حنظل

[٢٦] راجع «الكامل» لابن الأثير جزء أول صفحة ١٨٧ وما بعدها.

[٢٧] «العقد الثمين» ٢٠٤.

وهم يشكون في هذه الأبيات:

وقرابة أقوام جعلت عصامها	على كاهل مني ذلول مرحل
وواد كجوف العير قفر قطعته	به الذئب يعوي كالخليع المعيل
فقلت له لما عوى: إن شأننا	قليل الغنى إن كنت لما تمول
كلانا إذا ما نال شيئًا أقاته	ومن يحترث حرثي وحرثك يهزل

وهم بعد هذا يختلفون اختلافًا كثيرًا في رواية القصيدة في ألفاظها وفي[٢٨] ترتيبها، ويضعون لفظًا مكان لفظ وبيتًا مكان بيت. وليس هذا الاختلاف مقصورًا على هذه القصيدة؛ وإنما يتناول الشعر الجاهلي كله، وهو اختلاف شنيع يكفي وحده لحملنا على الشك في قيمة هذا الشعر. وهو اختلاف قد أعطى للمستشرقين صورة سيئة كاذبة من الشعر العربي، فخيل إليهم أنه غير منسق ولا مؤتلف، وأن الوحدة لا وجود لها في القصيدة، وأن الشخصية الشعرية لا وجود لها في القصيدة أيضًا، وأنك تستطيع أن تقدم وتؤخر، وأن تضيف إلى الشاعر شعرَ غيره دون أن تجد في ذلك حرجًا أو جناحًا، ما دمت لم تخل بالوزن ولا بالقافية.

وقد يكون هذا صحيحًا في الشعر الجاهلي؛ لأن كثرة هذا الشعر منحولة مصطنعة. فأما الشعر الإسلامي الذي صحت نسبته لقائليه فأنا أتحدى أي ناقد أن يعبث به أقل عبث دون أن يفسده، وأنا أزعم أن وحدة القصيدة فيه بينة، وأن شخصية الشاعر فيه ليست أقل ظهورًا منها في أي شعر أجنبي. إنما جاء هذا الخطأ من اتخاذ هذا الشعر الجاهلي نموذجًا للشعر العربي، مع أن هذا الشعر الجاهلي — كما قدمنا — لا يُمثل شيئًا ولا يصح إلا نموذجًا لعبث القصاص وتكلف الرواة.

ونظن أن أنصار القديم لا يخالفون في أن هذين البيتين قلقان في القصيدة وهما:

وليل كموج البحر أرخى سدوله	عليَّ بأنواع الهموم ليبتلي
فقلت له لما تمطى بصلبه	وأردف أعجازًا وناء بكلكل

[٢٨] «العقد الثمين» ٢٠٥.

فقد وضع هذان البيتان للدخول على البيت الذي يليهما وهو:

ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي بصبح وما الإصباح منك بأمثل

وهذان البيتان أشبه بتكلف المشطر والمخمس منهما بأي شيء آخر.

فإذا فرغنا من هذا الشعر الذي لا نكاد نختلف في أنه دخيل في القصيدة، فقد نستطيع أن نرد القصيدة إلى أجزائها الأولى، وهذه الأجزاء هي أولًا وقوف الشاعر على الدار، وما يتصل بذلك من وصف خليلته، ثم ذكر الليل والاستطراد منه إلى الصيد، وما يتوسل به إلى الصيد من وصف الفرس، ثم ذكر البرق وما يتبعه من السيل.

ولنسرع القول بأن وصف اللهو مع العذارى وما فيه من فحش أشبه بأن يكون من نحل الفرزدق منه بأن يكون جاهليًّا، فالرواة يحدثوننا أن الفرزدق خرج في يوم مطير إلى ضاحية البصرة، فاتبع آثارًا حتى انتهى إلى غدير وإذا فيه نساء يستحممن، فقال: ما أشبه هذا اليوم بيوم دارة جلجل! وولى منصرفًا، فصاح النساء به: يا صاحب البغلة، فعاد إليهن، فسألنه وعزمن عليه ليحدثهن بحديث دارة جلجل، فقص عليهن قصة امرئ القيس، وأنشدهن قوله:

ألا رب يوم لك منهن صالح ولا سيما يوم بدارة جلجل

الأبيات[٢٩]

والذين يقرءون شعر الفرزدق ويلاحظون فحشه وغلظته، وأنه قد ليم على هذا الفحش وعلى هذه الغلطة، لا يجدون مشقة في أن يضيفوا إليه هذه الأبيات، فهي بشعره أشبه. وكثيرًا ما كان القدماء يتحدثون بمثل هذه الأحاديث يضيفونها إلى القدماء وهم ينحلونها من عند أنفسهم، ومهما يكن من شيء، فلغة هذه الأبيات كلغة القصيدة كلها عدنانية قرشية يمكن أن تصدر عن شاعر إسلامي اتخذ لغة القرآن لغة أدبية.

أما وصف امرئ القيس لخليلته، وزيارته لها، وتجشمه ما تجشم للوصول إليها، وتخوفها الفضيحة حين رأته، وخروجها معه وتعفيتها آثارهما بذيل مرطها، وما كان

[٢٩] «الأغاني» ج١٩ صفحة ٢٦ وما بعدها.

بينهما من لهو، فهو أشبه بشعر عمر بن أبي ربيعة منه بأي شيء آخر. فهذا النحو من القصص الغرامي في الشعر فن عمر بن أبي ربيعة قد احتكره احتكارًا ولم ينازعه فيه أحد. ولقد يكون غريبًا حقًّا أن يسبق امرؤ القيس إلى هذا الفن ويتخذ فيه هذا الأسلوب ويعرف عنه هذا النحو، ثم يأتي ابن أبي ربيعة فيقلده فيه، ولا يشير أحد من النقاد إلى أن ابن أبي ربيعة قد تأثر بامرئ القيس، مع أنهم قد أشاروا إلى تأثير امرئ القيس في طائفة من الشعراء في أنحاء من الوصف، فكيف يمكن أن يكون امرؤ القيس هو منشئ هذا الفن من الغزل الذي عاش عليه ابن أبي ربيعة، والذي كوَّن شخصية ابن أبي ربيعة الشعرية ولا يعرف له ذلك؟

وأنت إذا قرأت قصيدة أو قصيدتين من شعر ابن أبي ربيعة لم تكد تشك في أن هذا الفن فنه ابتكره ابتكارًا، واستغله استغلالًا قويًّا، وعرفت العرب له هذا. وقل مثل هذا في هذا القصص الغرامي الذي تجده في قصيدة امرئ القيس الأخرى:

ألا انعم صباحًا أيها الطلل البالي

ففي هذا القصص الفاحش فن ابن أبي ربيعة وروح الفرزدق، ونحن نرجح إذن أن هذا النوع من الغزل إنما أُضيف إلى امرئ القيس: أضافه رواة متأثرون بهذين الشاعرين الإسلاميين.

بقي الوصف، ولا سيما وصف الفرس والصيد، ولكننا نقف فيه موقف التردد أيضًا، واللغة هي التي تضطرنا إلى هذا الموقف، فالظاهر أن امرأ القيس كان قد نبغ في وصف الخيل والصيد والسيل والمطر، والظاهر أنه قد استحدث في ذلك أشياء كثيرة لم تكن مألوفة من قبل، ولكن أقال هذه الأشياء في هذا الشعر الذي بين أيدينا أم قالها في شعر آخر ضاع وذهب به الزمان ولم يبق منه إلا الذكر، وإلا جمل مقتضبة أخذها الرواة فنظموها في شعر محدث نسقوه ولفقوه وأضافوه إلى شاعرنا القديم؟ هذا مذهبنا الذي نرجحه، فنحن نقبل أن امرأ القيس هو أول من قيد الأوابد، وشبه الخيل بالعصي والعقبان وما إلى ذلك، ولكننا نشك أعظم الشك في أن يكون قد قال هذه الأبيات التي يرويها الرواة، وأكبر الظن أن هذا الوصف الذي نجده في المعلقة وفي اللامية الأخرى فيه شيء من ريح امرئ القيس، ولكن من ريحه ليس غير.

هناك قصيدة ثالثة نجزم بأنها منحولة نحلًا وهي القصيدة البائية التي يقال: إن امرأ القيس أنشأها يُخاصم بها علقمة بن عبدة الفحل، وإن أم جندب زوج امرئ القيس قد غلَّبت علقمة على زوجها، وأنت تجد القصيدتين في ديوان امرئ القيس وديوان علقمة، فأما قصيدة امرئ القيس فمطلعها:

خليلي مرًّا بي على أم جندب لنقضي لبانات الفؤاد المعذب

وأما قصيدة علقمة فمطلعها:

ذهبت من الهجران في كل مذهب ولم يك حقًّا كل هذا التجنب

ويكفي أن تقرأ هذين البيتين لتحس فيهما رقة إسلامية ظاهرة، على أن هذين الشاعرين قد تواردا على معان كثيرة، بل على ألفاظ كثيرة، بل على أبيات كثيرة تجدها بنصها في القصيدتين معًا، وعلى أن البيت الذي يُضاف إلى علقمة وبه ربح القضية يُروى لامرئ القيس، وهو:

فأدركهن ثانيًا من عنانه يمر كمر الرائح المتحلب

والبيت الذي خسر به امرؤ القيس القضية يُروى لعلقمة وهو:

فللسوط ألهوب وللساق درةٌ وللزجر منهُ وقعُ أهوج منعب[30]

وأنت تستطيع أن تقرأ القصيدتين دون أن تجد فيهما فرقًا بين شخصية الشاعرين، بل أنت لا تجد فيهما شخصية ما، وإنما تحس أنك تقرأ كلامًا غريبًا منظومًا جمع ما يمكن جمعه من وصف الفرس جملة وتفصيلًا. وأكبر الظن أن علقمة لم يفاخر امرأ القيس، وأن أم جندب لم تحكم بينهما، وأن القصيدتين ليستا من الجاهلية في شيء، وإنما هما صنع عالم من علماء اللغة لسبب من تلك الأسباب التي أشرنا في

[30] انظر تحكيم أم جندب في «الأغاني» ج٧ ص١٢٨.

الكتاب الماضي إلى أنها كانت تحمل علماء اللغة على النحل. وكان أبو عبيدة والأصمعي يتنافسان في العلم بالخيل، ووصف العرب إياها: أيهما أقدر عليه وأحذق به، وما نظن إلا أن هاتين القصيدتين وأمثالهما أثر من آثار هذا النحو من التنافس بين العلماء من أهل الأمصار الإسلامية المختلفة.

وهنا وقفة أخرى لا بد منها، ذلك أن امرأ القيس لا يُذكر وحده، وإنما يُذكر معه من الشعراء علقمة — كما رأيت — وعبيد بن الأبرص. فأما علقمة فلا يكاد الرواة يذكرون عنه شيئًا إلا مفاخرته لامرئ القيس ومدحه ملكًا من ملوك غسان ببائيته التي مطلعها:

طحا بك قلب في الحسان طروب بُعيد الشباب عصر حانَ مشيب

وإلا أنه كان يتردد على قريش ويناشدها شعره، وإلا أنه مات بعد ظهور الإسلام؛ أي في عصر متأخر جدًّا بالقياس إلى امرئ القيس الذي مهما يتأخر فقد مات قبل مولد النبي، والذي نرى نحن أنه عاش قبل القرن السادس وربما عاش قبل القرن الخامس أيضًا.

وأما عبيد فقد التمسنا في سيرته وما يُضاف إليه من الشعر ما يُعيننا على إثبات شخصية امرئ القيس وشعره، فكانت النتيجة محزنة جدًّا: ذلك أنها انتهت بنا إلى أن نقف من عبيد وشعره نفس الموقف الذي وقفناه من امرئ القيس وشعره، وليس علينا في ذلك ذنب؛ فالرواة لا يحدثوننا عن عبيد بشيء يقبل التصديق. إنما عبيد عند الرواة والقصاص شخص من أصحاب الخوارق والكرامات، كان صديقًا للجن والسماء معًا، عمر عمرًا طويلًا يصلون به إلى ثلاثة قرون، ومات ميتة منكرة: قتله النعمان بن المنذر، أو المنذر بن ماء السماء في يوم بؤسه. والرواة يعرفون شيطان عبيد واسم هذا الشيطان هبيد، وقد حاول بعضهم أن يرسل هذا المثل: «لولا هبيد ما كان عبيد»، وقد رووا لهبيد هذا شعرًا، وزعموا أنه أراد أن يلهم الشعر ناسًا غير عبيد فلم يُوفق، ولعبيد مع الجن أحاديث لا تخلو من لذة وعجب،[٣١] ولكن كل ما نقرأ من أخبار عبيد لا يعطينا من شخصيته شيئًا ولا يبعث الاطمئنان إلا في أنفس العامة أو أشباه العامة.

[٣١] راجع مقدمة «جمهرة أشعار العرب» للقرشي.

فأما شعر عبيد فليس أشد من شخصيته وضوحًا، فالرواة يحدثوننا بأنه مضطرب ضائع، وابن سلام يحدثنا في موضع من كتابه «طبقات الشعراء» أنه لم يبقَ من عبيد وطرفة إلا قصائد بقدر عشر،[٣٢] ولكنه يحدثنا في موضع آخر أنه لا يعرف له إلا قوله:

أقفر من أهله ملحوبُ فالقطَبِيَّات فالذنوبُ

ثم يقول ابن سلام: ولا أدري ما بعد ذلك،[٣٣] ولكن رواة آخرين يروون هذه القصيدة كاملة، ويروون له شعرًا آخر في هجاء امرئ القيس ومعارضته، وفي استعطاف حجر على بني أسد،[٣٤] ويكفي أن تقرأ هذه القصيدة التي قدمنا مطلعها لتجزم بأنها منحولة لا أصل لها، وحسبك أنه يثبت فيها وحدانية الله وعلمه على نحو ما يثبتهما القرآن، فيقول:

والله ليس له شريك علام ما أخفت القلوب

فأما شعره الآخر الذي عارض فيه امرأ القيس وهجا فيه كندة فلا حظَّ له من صحة فيما نعتقد، وذلك أن فيه إسفافًا وضعفًا وسهولة في اللفظ والأسلوب لا يمكن أن تُضاف إلى شاعر قديم، ويكفي أن تقرأ هذه القصيدة التي أولها:

يا ذا المخوفنا بقتــ ــل أبيه إدلالًا وحينا
أزعمت أنك قد قتلــ ــت سراتنا كذبا ومينا[٣٥]

لتعرف أنها من عمل القصاص، وأن هذا الشعر وأشباهه إنما هو من أثر التنافس بين العصبية اليمنية والمضرية.

[٣٢] صفحة ١.

[٣٣] صفحة ٣١.

[٣٤] «الأغاني» ج١٩ صفحة ٥٧.

[٣٥] «الأغاني» ج٧ ص٨٥ ومختارات ابن الشجري صفحة ٩٠.

ولولا أننا نؤثر الإيجاز ونحرص عليه لروينا لك هذا الشعر ووضعنا يدك على مواضع التوليد فيه، ولكن الرجوع إلى هذا الشعر يسير، والحكم عليه أيسر، وإذن فكل شعر امرئ القيس الذي يتصل بشعر عبيد هذا منحول أيضًا كشعر عبيد.

وقد رأيت من هذه الإلمامة الصغيرة بهؤلاء الشعراء الثلاثة: امرئ القيس وعبيد وعلقمة، أن الصحيح من شعرهم لا يكاد يُذكر، وأن الكثرة المطلقة من هذا الشعر مصنوعة لا تُثبت شيئًا ولا تنفي شيئًا بالقياس إلى العصر الجاهلي، لا نستثني من ذلك إلا قصيدتين اثنتين لعلقمة:

الأولى:

طحا بك قلب في الحسان طروب

والثانية:

هل ما علمت وما استودعت مكتوم

فقد يمكن أن يكون لهاتين القصيدتين نصيب من الصحة مع شيء من التحفظ في بعض أبيات القصيدة الثانية، ولكن صحة هاتين القصيدتين لا تمس رأينا في الشعر الجاهلي، فقد رأيت أن علقمة متأخر العصر جدًّا، وأنه مات بعد ظهور الإسلام. ورأيت أيضًا أنه كان يأتي قريشًا ويعرض عليها شعره، على أننا احتفظنا لأنفسنا بالشك في بعض أبيات من القصيدة الثانية يظهر فيها التوليد، وهي هذه الأبيات التي يذهب فيها الشاعر مذهب الحكمة وضرب المثل.

(٤) عمرو بن قميئة – مهلهل – جليلة

وشاعران آخران يتصل ذكرهما بذكر امرئ القيس. كان أحدهما — فيما يقول الرواة — صديقًا له، صحبه في رحلته إلى قسطنطينية، ولم يعد من هذه الرحلة كما لم يعد امرؤ القيس؛ وهو عمرو بن قميئة، وكان الآخر خال امرئ القيس — فيما يقول الرواة — وهو مهلهل بن ربيعة.[٣٦]

[٣٦] «الأغاني» جزء ١٦ صفحة ١٥٨.

ولا بد من وقفة قصيرة عند هذين الشاعرين، فسترى بعد قليل من التفكير أن حياتهما ليست أوضح ولا أثبت من حياة امرئ القيس وعبيد، وأن شعرهما ليس أصح ولا أصدق من شعر امرئ القيس وعبيد.

ولنلاحظ قبل كل شيء أن بين امرئ القيس وعمرو بن قميئة شبهًا غريبًا؛ فقد كان امرؤ القيس يُسمى الملك الضلِّيل، وفسرنا نحن هذا الاسم تفسيرًا غير الذي اتفق عليه الرواة وأصحاب اللغة، فقلنا: إنه الملك المجهول الذي لا يُعرف عنه شيء، قلنا: إنه ضُلُّ بن قُلٍّ. وكانت العرب تُسمي عمرو بن قميئة عمرًا الضائع، فأما المتأخرون من الرواة بعد الإسلام فقد التمسوا لهذه التسمية تفسيرًا فوجدوه في سهولة ويسر، أليس قد رحل مع امرئ القيس إلى القسطنطينية؟ أليس قد مات في هذه الرحلة؟ فهو إذن عمرو الضائع؛ لأنه ضاع في غير قصد ولا وجه، أما نحن فنفسر هذا الاسم كما فسرنا اسم امرئ القيس، ونرى أن عمرو بن قميئة ضاع كما ضاع امرؤ القيس من الذاكرة، ولم يُعرف من أمره شيء إلا اسمه هذا، كما لم يُعرف من امرئ القيس ولا من أمر عبيد إلا اسماهما، ووُضعت له قصة كما وُضعت لكل من صاحبيه قصة، وحُمل عليه شعر كما حُمل على صاحبيه الشعر أيضًا.

قال الرواة: إن ابن قميئة عمر طويلًا، وعرف امرأ القيس وقد انتهت به السن إلى الهرم، ولكن امرأ القيس أحبه واستصحبه في رحلته رغم سنه،[٣٧] قال ابن سلام: «إن بني أقيش تدعي بعض شعر امرئ القيس لعمرو بن قميئة، وليس ذلك بشيء.»[٣٨] وفي الحق أن هذا ليس بشيء؛ فإن هذا الشعر لا يمكن أن يكون لعمرو بن قميئة كما لا يمكن أن يكون لامرئ القيس؛ فهو شعر محدث محمول.

وإذا كان عمرو بن قميئة لا يعرف امرأ القيس، إلا بعد أن تقدمت به السن وأدركه الهرم، فيجب أن يكون قد قال الشعر قبل امرئ القيس الذي لم تتقدم به السن، والرواة يزعمون أن ابن قميئة قال الشعر في شبابه الأول، وإذن فليس امرؤ القيس هو أول من فتح للناس باب الشعر، ولكن ما لنا نقف عند شيء كهذا والرواة يضطربون فيه اضطرابًا شديدًا؟ فهم يزعمون أن أول من قصد القصائد مهلهل بن ربيعة خال امرئ القيس، وكأن امرأ القيس إنما جاءه الشعر من قبل أمه، ومعنى ذلك

[٣٧] «الأغاني» ج١٦ صفحة ١٥٨.

[٣٨] ابن سلام صفحة ٣٧.

أن الشعر عدناني لا قحطاني. ومن هنا نشأت نظرية أخرى تزعم أن الشعر يمانٍ كله، بدئ بامرئ القيس في الجاهلية وختم بأبي نواس في الإسلام. فأنت ترى أنَّا حين نقف عند مسألة كهذه لا نتجاوز العصبية بين عدنان وقحطان، ولكن سترى أكثر من هذا بعد قليل.

قصة عمرو بن قميئة التي يرويها الرواة ليست شيئًا قيمًا، وإنما هي حديث كغيره من الأحاديث، فهم يزعمون أن أباه تُوفي عنه طفلًا فكفله عمه، ونشأ عمرو جميلًا وضيء الطلعة، فكلفت به امرأة عمه وكتمت ذلك، حتى إذا غاب زوجها لأمر من أموره أرسلت إلى الفتى، فلما جاء دعته إلى نفسها، فامتنع وفاء لعمه وامتناعًا عن منكر الأمر وانصرف. ولكنها حنقت عليه وألقت على أثره جفنة، حتى إذا عاد زوجها أظهرت الغضب والغيظ وقصت على زوجها الأمر وكشفت عن الأثر، فغضب الرجل على ابن أخيه.[٣٩] وهنا يختلف الرواة، فمنهم من يزعم أنه همَّ بقتله، فهرب إلى الحيرة، ومنهم من يزعم أنه أعرض عنه: ومهما يكن من شيء فقد اعتذر الشاب إلى عمه في شعر نروي لك منه طرفًا لتلمس بيدك ما جاء فيه من سهولة ولين وتوليد:

خليليَّ لا تستعجلا أن تزودا	وأن تجمعا شملي وتنتظرا غدا
فما لبثي يومًا بسائق مغنم	ولا سرعتي يومًا بسائقة الردى
وإن تنظرا في اليوم أقض لبانة	وتستوجبا منًّا عليَّ وتحمدا
لعمرك ما نفس بجد رشيدة	تؤامرني سوءًا لأصرم مرثدا
وإن ظهرت مني قوارص جمة	وأفرغ من لؤمي مرارًا وأصعدا
على غير جرم أن أكون جنيته	سوى قول باغ كادني متجهدا
لعمري لنعم المرء تدعو بخلة	إذا ما المنادي في المقامة نددا
عظيم رماد القدر لا متعبس	ولا مؤيس منها إذا هو أوقدا
وإن صرحت كحلٌ وهبت عرية	من الريح لم تترك من المال مرقدا
صبرت على وطء الموالي وخطبهم	إذا ضن ذو القربى عليهم وأخمدا

[٣٩] «الأغاني» ج١٦ ص١٩٤.

ولم يحم حُرْمَ الحي إلا محافظ كريم المحيا ماجد غير أجردا[٤٠]

ونظن أن النظر في هذه القصة وفي هذه القصيدة يكفي ليقتنع القارئ بأننا أمام شيء منحول متكلف لا حظ له من صدق، وليس خيرًا من هذه القصيدة هذا الشعر الذي يقال: إن عمرو بن قميئة أنشأه لما تقدمت به السن يصف به هرمه وضعفه،[٤١] ولعله قاله قبل أن يرتحل مع امرئ القيس إلى بلاد الروم. ويزعم الشعبي — أو من روى عن الشعبي — أن عبد الملك بن مروان تمثل به في علته التي مات فيها، وهو:

كأني وقد جاوزت تسعين حجة خلعت بها عني عِنان لجامي
على الراحتين مرة وعلى العصا أنوء ثلاثًا بعدهن قيامي
رمتني بنات الدهر من حيث لا أرى فما بال من يرمي وليس برام؟
فلو أن ما أرمي بنبل رميتها ولكنما أرمي بغير سهام
إذا ما رآني الناس قالوا: ألم يكن حديثًا جديد البرى غير كهام
وأفنى وما أفنى من الدهر ليلة وما يُفنَ ما أفنيت سلك نظامي
وأهلكني تأميل يوم وليلة وتأميل عام بعد ذاك وعام[٤٢]

فنحن نستطيع بعد هذا أن نضيف عمرو بن قميئة إلى صاحبيه الضائعين: عبيد وامرئ القيس، وأن ننتقل إلى مهلهل، لنرى ماذا يمكن أن يثبت لنا من أمره وشعره.

فأما أمره فنظن أنه يسير لا سبيل إلى الاختلاف فيه، فيجب أن نبلغ من السذاجة حظًّا غير قليل لنسلم بما كان يتحدث به الرواة من أمر هذه القصة الطويلة العريضة؛ قصة البسوس. ونظن أن الاتفاق يسير على أن هذه القصة قد طولت ونميت وعظم أمرها في الإسلام حين اشتد التنافس بين ربيعة ومضر من ناحية، وبين بكر وتغلب من ناحية أخرى. وليس مهلهل في حقيقة الأمر إلا بطل هذه القصة؛ فقد عظم أمره وارتفع شأنه بمقدار ما نميت هذه القصة وطول فيها. ولسنا ننكر أن خصومة عنيفة كانت بين القبيلتين الشقيقتين بكر وتغلب في العصور الجاهلية القديمة، وأن هذه

[٤٠] «الأغاني» ج١٦ ص١٥٨.

[٤١] «الأغاني» ج١٦ ص١٦٥.

[٤٢] المصدر نفسه.

الخصومة قد انتهت إلى حروب سُفكت فيها الدماء وكثرت فيها القتلى، ولكن أسباب هذه الخصومة ومظاهرها وأعراضها وآثارها الأدبية قد ذهبت كلها ولم يبقَ منها إلا ذكرى ضئيلة تناولها القصاص فاستغلوها استغلالًا قويًّا. ووجدت بكر وتغلب وربيعة كلها حاجتها في هذا الاستغلال، ولِمَ لا؟ ألم تكن النبوة والخلافة ومظاهر الشرف كلها لمضر في الإسلام؟ وكيف يستطيع العرب من ربيعة أن يؤمنوا لمضر بهذه السيادة وهذا المجد دون أن يثبتوا لأنفسهم في قديم العهد — على أقل تقدير — مجدًا وشرفًا وسيادة؟ وقد فعلوا: فزعموا أنهم كانوا سادة العرب من عدنان في الجاهلية: كان منهم الملوك والسادة، وكان منهم الذين ذادوا القحطانية عن ولد عدنان، وكان منهم الذين قاوموا طغيان اللخميين في العراق والغسانيين في الشأم، وكان منهم الذين هزموا جيوش كسرى في يوم ذي قار. لمضر إذن حديث العرب بعد الإسلام، ولربيعة قديم العرب قبل الإسلام، فإذا لاحظت إلى هذا ما كان من الخصومة الفعلية بين ربيعة ومضر أيام بني أمية وما كان من الخصومة الأدبية بين جرير شاعر مضر الذي يقول:

إن الذي حرم المكارم تغلبًا جعل النبوة والخلافة فينا
هذا ابن عمي في دمشق خليفة لو شئت ساقكم إلى قطينا

وبين الأخطل الذي يقول:

أبني كليب إن عميَّ اللذا قتلا الملوك وفككا الأغلالا

نقول: إذا لاحظت كل هذه الخصومات لم يصعب عليك أن تتصور كثرة النحل في القصص والشعر حول ربيعة عامة، وحول هاتين القبيلتين من ربيعة خاصة؛ وهما بكر وتغلب، على أن بعض الرواة كانوا يظهرون كثيرًا من الشك فيما كانت تتحدث به بكر وتغلب من أمر هذه الحروب.

ومهما يكن من شيء فليست شخصية مهلهل بأوضح من شخصية امرئ القيس أو عبيد أو عمرو بن قميئة؛ وإنما تركت لنا قصة البسوس منه صورًا هي إلى الأساطير أقرب منها إلى أي شيء آخر. ومن هنا قال ابن سلام: إن العرب كانت ترى أن مهلهلًا

كان يكثر ويدعي في قوله بأكثر من فعله[٤٣] والحق أن مهلهلًا لم يتكثر ولم يدع شيئًا، وإنما تكثرت تغلب في الإسلام ونحلته ما لم يقل. ولم تكتف بهذا النحل، بل زعمت أنه أول من قصد القصيد وأطال الشعر. ثم أحست ما نحس الآن أو أحسه الرواة أنفسهم؛ وهو أن في هذا الشعر اضطرابًا واختلاطًا، فزعمت أو زعم الرواة، أنه لهذا الاضطراب والاختلاط سُمي مهلهلًا؛ لأنه هلهل الشعر، والهلهلة: الاضطراب، ويستشهد ابن سلام على هذا بقول النابغة:

أتاك بقول هلهل النسج كاذب[٤٤]

وليس من شك في أن شعر مهلهل مضطرب، فيه هلهلة واختلاط.

ولكننا نستطيع أن نجد هذه الهلهلة نفسها في شعر امرئ القيس وعبيد وابن قميئة وكثير غيرهم من شعراء العصر الجاهلي؛ فقد كانوا جميعًا مهلهلًا إذن.

غير أننا لا نستطيع أن نطمئن إلى أن يهلهل شعراء الجاهلية جميعًا الشعر، بحيث يصبح لكل منهم شخصيات شعرية مختلفة تتفاوت في القوة والضعف، وفي الشدة واللين، وفي الإغراب والسهولة، وإذن فمن الذي هلهل الشعر؟ هلهله الذين وضعوه من القصاص والناحلين وأصحاب التنافس والخصومة بعد الإسلام.

ويحسن أن نظهرك على شيء من شعر مهلهل لترى كما نرى أنه لا يمكن أن يكون أقدم شعر قالته العرب:

أليلتنا بذي حسم أنيري ... إذا أنت انقضيت فلا تحوري
فإن يك بالذنائب طال ليلي ... فقد أبكي مع الليل القصير
فلو نبش المقابر عن كليب ... فيعلم بالذنائب أي زير
بيوم الشعثمين لقر عينًا ... وكيف لقاء مَن تحت القبور
وأني قد تركت بواردات ... بجيرًا في دم مثل العبير

[٤٣] صفحة ١٢.

[٤٤] المصدر نفسه.

هتكت به بيوت بني عُباد — وبعض الغشم أشفى للصدور
على أن ليس يوفى من كليب — إذا برزت مخبأة الخدور
وهمامَ بن مرة قد تركنا — عليه القشعمان من النسور
ينوء بصدره والرمح فيه — ويخلجه خدبٌّ كالبعير
فلولا الريح أسمع من بحجر — صليل البيض تقرع بالذكور
فدى لبني شقيقة يوم جاءوا — كأسد الغاب لجت في الزئير
كأن رماحهم أشطان بئر — بعيد بين جاليها جرور
غداة كأننا وبني أبينا — بجنب عنيزة رحيا مدير
تظل الخيل عاكفة عليهم — كأن الخيل ترخص في غدير[٤٥]

أليس يقع من نفسك موقع الدهش أن يستقيم وزن هذا الشعر وتطرد قافيته، وأن يلائم قواعد النحو وأساليب النظم التي لا يشذ في شيء ولا يظهر عليه شيء من أعراض القدم أو مما يدل على أن صاحبه هو أول من قصد القصيدة وطول الشعر؟ أليس يقع في نفسك هذا كله موقع الدهش حين تلاحظ معه سهولة اللفظ ولينه، وإسفاف الشاعر فيه إلى حيث لا تشك أنه رجل من الذين لا يقدرون إلا على مبتذل اللفظ وسوقيه؟

ولكننا لا نريد أن نترك مهلهلًا هذا دون أن نضيف إليه امرأة أخيه جليلة التي رثت كليبًا — فيما يقول الرواة — بشعر لا ندري أيستطيع شاعر أو شاعرة في هذا العصر الحديث أن يأتي بأشد منه سهولة ولينًا وابتذالًا، مع أننا نقرأ للخنساء وليلى الأخيلية شعرًا فيه من قوة المتن وشدة الأسر ما يعطينا صورة صادقة للمرأة البدوية العربية. قالت جليلة:

يا ابنة الأقوام إن شئت فلا — تعجلي باللوم حتى تسألي
فإذا أنت تبينت الذي — يوجب اللوم فلومي واعذلي
إن تكن أخت امرئ ليمت على — شفق منها عليه فافعلي
جلَّ عندي فعل جساس فيا — حسرتي عما انجلت أو تنجلي

[٤٥] «الأغاني» ج٤ ص١٤٧.

فعل جساس على وجدي به قاصم ظهري ومدنٍ أجلي
لو بعين فقئت عيني سوى أختها فانفقأت لم أحفل
تحمل العين قذى العين كما تحمل الأم أذى ما تفتلي
يا قتيلًا قوض الدهر به سقف بيتيَّ جميعًا من علِ
هدم البيت الذي استحدثته وانثنى في هدم بيتي الأول
ورماني قتله من كثب رمية المُصْمَى به المستأصل
يا نسائي دونكن اليوم قد خصني الدهر برزء معضل
خصني قتل كليب بلظى من ورائي ولظًى مستقبلي
ليس من يبكي ليومين كمن إنما يبكي ليوم ينجلي[46]

وقد أعرضنا في كل هذه الأحاديث عن أسجاعٍ ما نظن أن أحدًا يرتاب في أنها مصنوعة متكلفة، ونعتقد أن قراءة هذا الشعر الذي رويناه تكفي لنضيف في غير مشقة مهلهلًا وامرأة أخيه إلى ابن أخته امرئ القيس.

وقد فرغنا من امرئ القيس ومن يتصل به من الشعراء، ولكننا لم نفرغ من الشعراء أنفسهم، فلا بد من وقفات أخرى قصيرة عند طائفة منهم، وستثبت لك هذه الوقفات أننا لسنا غلاة ولا مسرفين إن خشينا ألا يقتصر الشك على امرئ القيس وشعره.

(٥) عمرو بن كلثوم – الحارث بن حلزة

ونحن حين ندع مهلهلًا وامرأة أخيه إلى هذين الشاعرين من أصحاب المعلقات لا نتجاوز ربيعة، بل لا نتجاوز هذين الحيين من ربيعة؛ وهما حيا بكر وتغلب، فعمرو بن كلثوم تغلبي، وهو في عُرف الرواة لسان تغلب الناطق، هو الذي سجل مفاخرها وأشاد بذكرها في شعره، أو بعبارة أدق: في قصيدته التي تُروى بين المعلقات. وقد كان — فيما يقول الرواة — بطلًا من أبطال تغلب، ورث القوة والأيد وشدة البأس وإباء الضيم عن جده مهلهل؛ فقد كانت أمه ليلى بنت مهلهل.

[46] «الأغاني» ج٤ ص١٥٠.

وقد أُحيط عمرو بن كلثوم في مولده ونشأته، بل في مولد أمه، بطائفة من الأساطير لا يشك أشد الناس سذاجة في أنها لون من ألوان العبث والنحل: زعموا أن مهلهلًا لما ولدت له ليلى أمر بوأدها فأخفتها أمها، ثم نام فأتاه آتٍ وتنبأ له بأن ابنته هذه ستلد ابنًا يكون له شأن، فلما أصبح سأل عن ابنته فقيل: وئدت، فكذب وألح، فأُظهرت له، فأمر بإحسان غذائها، ثم تزوجت كلثومًا، فما زالت ترى فيما يرى النائم من يأتيها فيُخبرها عن ابنها بالأعاجيب حتى ولدته ونشأته. قالوا وقد ساد عمرو بن كلثوم قومه ولما يتجاوز الخامسة عشرة.[٤٧]

فكل هذه الأحاديث التي نُشير إليها إشارة، تدل على أن عمرو بن كلثوم قد أُحيط بطائفة من الأساطير جعلته إلى أبطال القصص أقرب منه إلى أشخاص التاريخ. ومع ذلك فقد يظهر أنه وجد حقًّا، وقد يظهر أنه على خلاف ما قدمنا ذكرهم من الشعراء، وقد أعقب؛ فصاحب «الأغاني» يحدثنا بأن كان له عقب كان باقيًا إلى أيامه.[٤٨]

وسواء أكان عمرو بن كلثوم شخصًا من أشخاص التاريخ أم بطلًا من أبطال القصص، فإن القصيدة التي تُنسب إليه لا يمكن أن تكون جاهلية أو لا يمكن أن تكون كثرتها جاهلية. وهل نستطيع قبل كل شيء أن نطمئن إلى ما يتحدث به الرواة من أن عمرو بن كلثوم قتل ملكًا من ملوك الحيرة هو عمرو بن هند المشهور، ذلك حين بغى عمرو بن هند هذا وانتهى به الطغيان إلى أن طمع في أن تستخدم أمه ليلى بنت مهلهل أم عمرو هذا، قال الرواة: فطلبت هند أم الملك إلى ليلى بنت المهلهل أن تناولها طبقًا؛ فأجابتها ليلى: لتقم صاحبة الحاجة إلى حاجتها، وصاحت ليلى: وا ذلاه! يا لتغلب! وكان ابنها عمرو في قبة الملك فسمع دعاءها فوثب إلى سيف معلق فضرب به الملك، ونهضت بنو تغلب فنهبوا قبة الملك وعادوا إلى باديتهم.[٤٩]

غير أن النص التاريخي الذي يثبت هذه القصة لم يصل إلينا بعد، وهل من المعقول أن يُقتل ملك الحيرة هذه القتلة ويقف الأمر عند هذا الحد بين آل المنذر وبني تغلب من ناحية، وبين ملوك الفرس وأهل البادية من ناحية أخرى؟ أليس هذا لونًا

[٤٧] «الأغاني» ج٩ ص١٥٧.

[٤٨] «الأغاني» ج٩ ص١٧٦.

[٤٩] «الأغاني» ج٩ ص١٧٦.

من الأحاديث التي كان يتحدث بها القصاص يستمدونها من حاجة العرب إلى المفاخرة والتنافس؟ بلى! وقصيدة عمرو بن كلثوم نفسها نوع من هذا الشعر الذي كان ينحل مع هذه الأحاديث. وأنت إذا قرأت هذه القصيدة رأيت أن مهلهلًا لم يكن يتكثر وحده، وإنما أورث التكثر والكذب سبطه عمرو بن كلثوم، فلسنا نعرف كلمة تُضاف إلى الجاهليين وفيها من الإسراف والغلو ما في كلمة عمرو بن كلثوم هذه. على أن رأي الرواة فيها يُشبه رأيهم في معلقة امرئ القيس فهم يشكون في بعضها، وهم يختلفون في الأبيات الأولى منها: أقالها عمرو بن كلثوم، أم قالها عمرو بن عدي ابن أخت جذيمة الأبرش؟ فأما الذين يضيفون هذه الأبيات لعمرو بن كلثوم فيرون أن مطلع القصيدة:

ألا هبي بصحنك فاصبحينا

وأما الآخرون فيرون أن مطلعها:

قفي قبل التفرق يا ظعينا

وأولئك وهؤلاء لا يختلفون في إنطاق عمرو بن عدي بالبيتين:

صددت الكأس عنا أم عمرو وكان الكأس مجراها اليمينا
وما شر الثلاثة أم عمرو بصاحبك الذي لا تصبحينا

وأنت حين تمضي في القصيدة ترى فيها أبياتًا مكررة تقع وسط القصيدة وفي آخرها، ولكن هذا النحو من الاضطراب مشترك في أكثر الشعر الجاهلي، مصدره اختلاف الروايات، فإذا قرأت القصيدة نفسها فستجد فيها لفظًا سهلًا لا يخلو من جزالة، وستجد فيها معاني حسانًا، وفخرًا لا بأس به لولا أن الشاعر يُسرف فيه من حين إلى حين إسرافًا ينتهي به إلى السخف؛ كقوله:

إذا بلغ الرضيع لنا فطامًا تخر له الجبابر ساجدينا

وستجد فيها أبياتًا تمثل إباء البدوي للضيم واعتزازه بقوته وبأسه؛ كقوله:

ألا لا يجهلن أحد علينا فنجهل فوق جهل الجاهلينا

قلت: إن هذا البيت يمثل إباء البدوي للضيم، ولكني أسرع فأقول: إنه لا يمثل سلامة الطبع البدوي وإعراضه عن تكرار الحروف إلى هذا الحد الممل:

ألا لا يجهلن أحد علينا فنجهل فوق جهل الجاهلينا

فقد كثرت هذه الجيمات والهاءات واللامات، واشتد هذا الجهل حتى مل، وهم يحملون على الأعشى بيتًا فيه مثل هذا النوع من التعسف، لكنا نشك في صحة هذا البيت الذي يُضاف إلى الأعشى.

ومهما يكن من شيء، فإن في قصيدة ابن كلثوم هذه من رقة اللفظ وسهولته ما يجعل فهمها يسيرًا على أقل الناس حظًّا من العلم باللغة العربية في هذا العصر الذي نحن فيه. وما هكذا كانت تتحدث العرب في منتصف القرن السادس للمسيح وقبل ظهور الإسلام بما يقرب من نصف قرن، وما هكذا كانت تتحدث ربيعة خاصة في هذا العصر الذي لم تسد فيه لغة مضر ولم تصبح فيه لغة الشعر، بل ما هكذا كان يتحدث الأخطل التغلبي الذي عاش في العصر الأموي؛ أي بعد ابن كلثوم بنحو قرن، واقرأ هذه الأبيات وحدثني أتطمئن إلى جاهليتها:

قفي قبل التفرق يا ظعينا نخبرك اليقين وتخبرينا
قفي نسألك هل أحدثت صرمًا لوشك البين أم خنت الأمينا؟
بيوم كريهة ضربًا وطعنًا أقر به مواليك العيونا
وإن غدًا وإن اليوم رهن وبعد غد بما لا تعليمنا
تريك إذا دخلت على خلاء وقد أمنت عيون الكاشحينا
ذراعي عيطل أدماء بكر هجان اللون لم تقرأ جنينا
وثديًا مثل حق العاج رخصًا حصانًا من أكف اللامسينا
ومتني لدنة سمقت وطالت روادفها تنوء بما ولينا
ومأكمة يضيف الباب عنها وكشحًا قد جننت به جنونا

وساريتي بلنط أو رخام ... يرن خشاش حليهما رنينا

واقرأ هذه الأبيات أيضًا:

ألا لا يعلم الأقوام أنا ... تضعضعنا وأنا قد ونينا
ألا لا يجهلن أحد علينا ... فنجهل فوق جهل الجاهلينا
بأي مشيئة عمرو بن هند ... نكون لقيلكم فيها قطينا؟
بأي مشيئة عمرو بن هند ... تطيع بنا الوشاة وتزدرينا؟
تهددنا وتوعدنا رويدًا ... متى كنا لأمك مقتوينا؟
فإن قناتنا يا عمرو أعيت ... على الأعداء قبلك أن تلينا

وهذه الأبيات:

ونحن التاركون لما سخطنا ... ونحن الآخذون لما رضينا
وكنا الأيمنين إذا التقينا ... وكان الأيسرين بنو أبينا
فصالوا صولة فيمن يليهم ... وصلنا صولة فيمن يلينا
فآبوا بالنهاب وبالسبايا ... وأبنا بالملوك مصفدينا
إليكم يا بني بكر إليكم ... ألما تعرفوا منا اليقينا

وهذه الأبيات ووازن بينها وبين الأبيات الأخيرة:

وقد علم القبائل من معد ... إذا قبب بأبطحها بنينا
بأنا المطعمون إذا قدرنا ... وأنا المهلكون إذا ابتلينا
وأنا المانعون لما أردنا ... وأنا النازلون بحيث شينا
وأنا التاركون إذا سخطنا ... وأنا الآخذون إذا رضينا
وأنا العاصمون إذا أطعنا ... وأنا العارمون إذا عصينا
ونشرب إن وردنا الماء صفوًا ... ويشرب غيرنا كدرًا وطينا

وهذه الأبيات:

إذا ما الملك سام الناس خسفًا	أبينا أن نقر الذل فينا
لنا الدنيا ومن أمسى عليها	ونبطش حين نبطش قادرينا
ملأنا البر حتى ضاق عنا	وماء البحر نملؤه سفينا
إذا بلغ الرضيع لنا فطامًا	تخر له الجبابر ساجدينا

أمتن من هذه القصيدة وأرصن قصيدة الحارث بن حلزة، وكان لسان بكر — فيما يقول الرواة — ومحاميها والذائد عنها بين يدي عمرو بن هند أيضًا. زعموا أن عمر بن هند أصلح بين القبيلتين المختصمتين بكر وتغلب واتخذ منهما رهائن، فتعرضت رهائن تغلب لبعض الشر وهلكت أو هلك أكثرها، فتجنت تغلب على بكر وطالبت بدية الهلكى، وأبت بكر، وكادت تستأنف الحرب بينهما، واجتمعت أشرافها إلى عمرو بن هند ليحكم بينهم، وأحس الحارث ميل الملك إلى تغلب، فنهض فاعتمد على قوسه وارتجل هذه القصيدة، قالوا وكان به وضح، وكان الملك قد أمر أن يكون بينه وبينه ستار، فلما أخذ ينشد قصيدته أخذ الملك يعجب به ويدنيه شيئًا فشيئًا حتى أجلسه إلى جانبه وقضى لبكر.[٥٠]

ويكفي أن تقرأ هذه القصيدة لترى أنها ليست مرتجلة ارتجالًا، وإنما هي نُظمت وفكر فيها الشاعر طويلًا، ورتب أجزائها ترتيبًا دقيقًا، وليس فيها من مظاهر الارتجال إلا شيء واحد، وهو هذا الإقواء الذي تجده في قوله:

فملكنا بذلك الناس حتى	ملك المنذر بن ماء السماء

فالقافية كلها مرفوعة إلا هذا البيت، ولكن الإقواء كان شيئًا شائعًا حتى عند الشعراء الإسلاميين، الذين لم يكونوا يرتجلون في كل وقت. نقول: إن قصيدة الحارث أمتن وأرصن من قصيدة ابن كلثوم، وقد نظمتا في عصر واحد — إن صح ما يقول الرواة — فهما مسوقتان إلى عمرو بن هند، فاقرأ هذه الأبيات للحارث ووازن بينها في اللفظ والمعنى وبين ما قدمنا لك من شعر عمرو:

[٥٠] «الأغاني» ج٩ ص١٧١.

ملك أضرع البرية لا يو	جد فيها لما لديه كفاء
ما أصابوا من تغلبي فمطلو	ل، عليه إذا أصيب العفاء
كتكاليف قومنا إذا غزا المنـ	ـذر هل نحن لابن هند رعاء؟!
إذا أحل العلياء قبة ميسو	ن فأدنى ديارها العوصاء
فتأوت له قراضبة من	كل حي كأنهم ألقاء
فهداهم بالأسودين وأمر الله	بلغ يشقى به الأشقياء
إذ تمنونهم غرورًا فساقتـ	ـهم إليكم أمنية أشراء
لم يغروكم غرورًا ولكن	يرفع الآل شخصهم والضحاء

وانظر إلى هذه الأبيات يعير فيها الشاعر تغلب بإغارات كانت عليهم، لم ينتصفوا لأنفسهم من أصحابها:

أعينا جناح كندة أن يغـ	ـنم غازيهم ومنا الجزاء
ليس منا المضربون ولا قيـ	ـس ولا جندل ولا الحداء
أم جنايا بني عتيق فمن يغـ	ـدر فإنا من حربهم برءاء
أم علينا جرى العباد كما نيـ	ـط بجوز المحمل الأعباء؟
وثمانون من تميم بأيديـ	ـهم رماح صدورهن القضاء
تركوهم ملحبين وآبوا	بنهاب يصم منها الحداء
أم علينا جرى حنيفة أم ما	جمعت من محارب غبراء
أم علينا جرى قضاعة أم ليـ	ـس علينا فيما جنوا أنداء
ثم جاءوا يسترجعون فلم تر	جع لهم شامة ولا زهراء

فأنت ترى أن بين القصيدتين فرقًا عظيمًا في جودة اللفظ وقوة المتن وشدة الأسر. على أن هذا لا يُغير رأينا في القصدتين؛ فنحن نرجح أنهما منحولتان، وكل ما في الأمر أن الذين كانوا ينحلون كانوا كالشعراء أنفسهم يختلفون قوة وضعفًا وشدة ولينًا، فالذي نحل قصيدة الحارث بن حلزة كان من هؤلاء الرواة الأقوياء الذين يحسنون تخير اللفظ وتنسيقه، ونظم القصيد في متانة وأيد، ولسنا نتردد في أن نُعيد ما قلناه من أن هاتين القصيدتين وما يشبههما مما يتصل بالخصومة بين بكر وتغلب إنما هو من آثار التنافس بين القبيلتين في الإسلام لا في الجاهلية.

(٦) طرفة بن العبد – المتلمس

وشاعران آخران من ربيعة نقف عندهما وقفة قصيرة، هما طرفة بن العبد والمتلمس، وإنما نجمعهما لأن القصص جمعهما من قبل، فقد زعموا أن المتلمس كان خال طرفة.[٥١] ولم يقف جمع القصص بينهما عند هذا الحد، بل قد جمعهما في الشيء القليل الذي نعرفه عنهما؛ ذلك أن لطرفة والمتلمس أسطورة لهج بها الناس منذ القرن الأول للهجرة، وهم يختلفون في روايتها اختلافًا كثيرًا، ولكنا نتخير من هذه الروايات أيسرها وأقربها إلى طبيعة الإنسان.

زعموا أن هذين الشاعرين هجوا عمرو بن هند حتى أحنقاه عليهما، ثم وفدا عليه، فتلقاهما لقاء حسنًا وكتب لهما كتابين إلى عامله بالبحرين، وأوهمهما أنه كتب لهما بالجوائز والصلات، فخرجا يقصدان إلى هذا العامل، ولكن المتلمس شك في كتابه فأقرأه غلامًا من أهل الحيرة، فإذا فيه أمر بقتل المتلمس فألقى كتابه في النهر، وألح على طرفة في أن يفعل فعله فأبى، وافترق الشاعران: مضى أحدهما إلى الشأم فنجا، ومضى الآخر إلى البحرين فلقي الموت.[٥٢] وكان طرفة حديث السن لم يتجاوز العشرين في رأي بعض الرواة ولم يتجاوز السادسة والعشرين في رأي بعضهم الآخر، وقد كثرت الأحاديث حول هذه القصة، وأفضت إلى أشياء أعرضنا عن ذكرها لظهور النحل فيها. وغضب عمرو بن هند على المتلمس حين هرب إلى الشام وأفلت من الموت، فأقسم لا يطعم حب العراق، واتصل هجاء المتلمس له.[٥٣]

والرواة المحققون يعدون هذين الشاعرين من المقلين، بل لم يروِ ابن سلام للمتلمس شيئًا ولم يُسم له قصيدة، فأما طرفة فقد قال ابن سلام عنه في موضع: إنه هو وعبيد من أقدم الفحول، ولم يبقَ لهما إلا قصائد بقدر عشر، واستقل ابن سلام هذه القصائد على الشاعرين، وقال: إنه قد حُمل عليهما حمل كثير، وقد رأيت أنه حين أراد أن يضع عبيدًا في طبقته لم يعرف له إلا بيتًا واحدًا، فأما طرفة فقد عرف له المطولة وروى مطلعها هكذا:

---

[٥١] «طبقات ابن سلام» ص٣٦، و«الأغاني» ج٢١ ص١٢١.

[٥٢] «الأغاني» ج٢١ ص١٢٥ وما بعدها.

[٥٣] «الأغاني» ج٢١ ص١٢٨.

لخولة أطلال ببرقة ثهمد وقفت بها أبكي وأبكي إلى الغد

وعرف له الرائية المشهورة:

أصحوت اليوم أم شاقتك هر ومن الحب جنون مستقر

وعرف له قصائد أخرى لم يدل عليها، وقال: إنه أشعر الناس بواحدة،[٥٤] يريد المعلقة، وبين أيدينا ديوان لطرفة يشتمل على هاتين القصيدتين وقصيدة أخرى مشهورة، وهي:

سائلوا عنا الذي يعرفنا بخزَازَى يوم تحلاق اللمم

ثم مقطوعات أخرى ليست بذات غناء، وأنت إذا قرأت شعر طرفة رأيت فيه ما ترى في أكثر هذا الشعر الذي يُضاف إلى الجاهليين، ولا سيما المضريين منهم، من متانة اللفظ وغرابته أحيانًا، حتى لتقرأ الأبيات المتصلة فلا تفهم منها شيئًا دون أن تستعين بالمعاجم. ولكنك مضطر إلى أن تلاحظ أن هذا الشعر أشبه بشعر المضريين منه بشعر الربعيين؛ فنحن لم نجمع شعراء ربيعة عفوًا، وإنما جمعناهم فيما تحدثنا به إليك في هذا الكتاب إلى الآن لأن بينهم شيئًا يتفقون فيه جميعًا، هو هذه السهولة التي تبلغ الإسفاف أحيانًا، لا نستثني منهم في ذلك إلا قصيدة الحارث بن حلزة، فكيف شذ طرفة عن شعراء ربيعة جميعًا فقوى متنه واشتد أسره، وآثر من الإغراب ما لم يُؤثر أصحابه، ودنا شعره من شعر المضريين؟

وانظر هذه الأبيات التي يصف بها الناقة:

وإني لأمضي الهم عنده احتضاره بعوجاء مرقال تروح وتغتدي
أمون كألواح الإران نصأتها على لاحب كأنه ظهر برجد
جمالية وجناء تردى كأنها سفنجة تبرى لأزعر أربد

[٥٤] ابن سلام ص٣٠.

تباري عتاقًا ناجيات وأتبعت   وظيفًا وظيفًا فوق مور معبد
تربعت القفين في الشول ترتعي   حدائق موليٍّ الأسرَّة أغيد
تريع إلى صوت المهيب وتتقي   بذي خصل روعات أكلف ملبد
كأن جناحي مضرحي تكنفا   حفافيه شُكًّا في العسيب بمسرد

وهو يمضي على هذا النحو في وصف ناقته، فيضطرنا إلى أن نفكر فيما قلناه — من قبل — من أن أكثر هذه الأوصاف أقرب إلى أن يكون من صنعة العلماء باللغة منه إلى أي شيء آخر، ولكن دع وصفه للناقة واقرأ:

ولست بحلال التلاع مخافة   ولكن متى يسترفد القوم أرفد
فإن تبغني في حلقة القوم تلقني   وإن تقتنصني في الحوانيت تصطد
متى تأتني أصبحك كأسًا روية   وإن كنت عنها ذا غنًى فاغنَ وازدد
وإن يلتقِ الحي الجميع تلاقني   إلى ذروة البيت الشريف المصمد
نداماي بيض كالنجوم وقينة   تروح علينا بين برد ومجسد
رحيبٌ قطابُ الجيب منها رقيقة   بجس الندامى بضة المتجرد
إذا نحن قلنا: أسمعينا انبرت لنا   على رسلها مطروقة لم تشدد
إذا رجعت في صوتها خلت صوتها   تجاوب أظآر على ربع ردي

فسترى في هذه الأبيات لينًا ولكن في غير ضعف، وشدة ولكن في غير عنف، وسترى كلامًا لا هو بالغريب الذي لا يُفهم، ولا هو بالسوقي المبتذل، ولا هو بالألفاظ قد رصفت رصفًا دون أن تدل على شيء. وامضِ في قراءة القصيدة فستظهر لك شخصية قوية ومذهب في الحياة واضح جلي: مذهب اللهو واللذة يعمد إليهما من لا يؤمن بشيء بعد الموت، ولا يطمع من الحياة إلا فيما تتيح له من نعيم برئ من الإثم والعار على ما كان يفهمهما عليه هؤلاء الناس:

وما زال تشرابي الخمور ولذتي   وبيعي وإنفاقي طريفي ومتلدي
إلى أن تحامتني العشيرة كلها   وأفردت إفراد البعير المعبد
رأيت بني غبراء لا ينكرونني   ولا أهل هذاك الطراف الممدد

ألا أيهذا الزاجري أحضر الوغى	وأن أشهد اللذات هل أنت مخلدي؟
فإن كنت لا تسطيع دفع منيتي	فدعني أبادرها بما ملكت يدي
ولولا ثلاث هن من عيشة الفتى	وجدك لم أحفل متى قام عودي
فمنهن سبقي العاذلات بشربة	كميت متى ما تُعلَ بالماء تزبد
وكري إذا نادى المضاف محنبًا	كسيد الغضا نبهته المتورد
وتقصير يوم الدجن والدجن معجبٌ	ببهكنة تحت الطراف المعمد

في هذا الشعر شخصية بارزة قوية، لا يستطيع من يلمحها أن يزعم أنها متكلفة أو منحولة أو مستعارة، وهذه الشخصية ظاهرة البداوة واضحة الإلحاد، بينة الحزن واليأس والميل إلى الإباحة في قصد واعتدال. هذه الشخصية تمثل رجلًا فكر والتمس الخير والهدى فلم يصل إلى شيء، وهو صادق في يأسه، صادق في حزنه، صادق في ميله إلى هذه اللذات التي يؤثرها. ولست أدري أهذا الشعر قد قاله طرفة أم قاله رجل آخر، وليس يعنيني أن طرفة قائل هذا الشعر، بل ليس يعنيني أن أعرف اسم صاحب هذا الشعر؛ وإنما الذي يعنيني هو أن هذا الشعر صحيح لا تكلف فيه ولا نحل، وأن هذا الشعر لا يشبه ما قدمنا في وصف الناقة ولا يمكن أن يتصل به، وأن هذا الشعر إنما هو من الشعر النادر الذي نعثر به من حين إلى حين في تضاعيف هذا الكلام الكثير الذي يُضاف إلى الجاهليين، فنحس حين نقرؤه أنا نقرأ شعرًا حقًّا فيه قوة وحياة وروح.

وإذن فأنا أرجح أن في هذه القصيدة شعرًا صنعه علماء اللغة، هو هذا الوصف الذي قدمنا بعضه، وشعرًا صدر عن شاعر حقًّا هو هذه الأبيات وما يشبهُها، ولسنا نأمن أن يكون في هذه الأبيات نفسها ما دس على الشاعر دسًّا ونُحله نحلًا.

فأما صاحب القصيدة فيقول الرواة: إنه طرفة، ولست أدري أهو طرفة أم غيره، بل لست أدري أجاهلي هو أم إسلامي؟ وكل ما أعرفه هو أنه شاعر بدوي ملحد شاك.

ولست أحب أن أقف عند القصيدتين الأخريين؛ فإن شخصية الشاعر تستخفي فيهما استخفاء وتعود معهما إلى هذا الشعر الذي وقفت عنده غير مرة، والذي يمثل مجد القبيلة وفخرها القديم. وأكبر الظن أن هاتين القصيدتين كقصيدة الحارث بن حلزة وضعتا في الإسلام تخليدًا لمآثر بكر بن وائل.

فلندع طرفة ولنصل إلى المتلمس، وأمر المتلمس أيسر من أمر طرفة، فشعره يعود بنا إلى شعر ربيعة الذي قدمنا الإشارة إليه، وإلى ما فيه من رقة وإسفاف وابتذال، ومن غريب أمره أن التكلف فيه ظاهر ولا سيما في القافية، فيكفي أن تقرأ سينيته التي أولها:

يا آل بكر ألا لله أمكم طال الثواء وثوب العجز ملبوس

لتحس تكلف القافية. على أن هذه القصيدة مضطربة الرواية؛ فقد يوضع آخرها في أولها، وقد يروى مطلعها:

كم دون مية من مستعمل قذف ومن فلاة بها تستودع العيس

وللمتلمس قصيدة أخرى ليست أجود ولا أمتن من هذه، ولعلها أدنى منها إلى الرداءة، وهي التي مطلعها:

ألم ترَ أن المرء رهن منية صريع لعافي الطير أو سوف يرمس؟
فلا تقبلن ضيمًا مخافةَ ميتة وموتن بها حرًّا وجلدك أملس

ويقول فيها:

وما الناس إلا ما رأوا وتحدثوا وما العجز إلا أن يضاموا فيجلسوا

وربما كانت ميمية المتلمس أجود ما يُضاف إليه من الشعر، وهي التي أولها:

يعيرني أمي رجال ولا أرى أخا كرم إلا بأن يتكرما

وأكبر الظن أن كل ما يُضاف إلى المتلمس من شعره أو أكثره — على أقل تقدير — مصنوع، الغرض من صنعته تفسير طائفة من الأمثال وطائفة من الأخبار حفظت في نفوس الشعب عن ملوك الحيرة وسيرتهم، في هؤلاء الأخلاط من العرب وغير العرب الذين كانوا يسكنون السواد، ولا أستبعد أن يكون شخص المتلمس نفسه قد اخترع اختراعًا، تفسيرًا لهذا المثل الذي كان يُضرب بصحيفة المتلمس، والذي لم يكن الناس

يعرفون من أمره شيئًا، ففسره القصاص واستمدوا تفسيره من هذه الأساطير الشعبية الى أشرنا إليها غير مرة.

(٧) الأعشى

على أن لربيعة في جاهليتها شاعرًا لا يخلو أمره من الغرابة فيما يظهر؛ وهو الأعشى ميمون بن قيس، الذي يُعرف أحيانًا بأعشى قيس، وأحيانًا أخرى بأعشى بكر، ويُذكر غالبًا لقبه الأعشى ليس غير. وهو يكنى: أبا بصير، وهو متأخر فيما يقول الرواة، أدرك الإسلام وكاد يُسلم. ومن الناس من يؤرخ وفاته بسنة سبع للهجرة كأنما يستنبط ذلك من هذه القصة التي تحدثنا أنه وفد على النبي فاعترضته قريش وصدته عن سبيل الله، مغرية إياه بمائة ناقة حمراء، منفرة له عن الإسلام بما فيه من حظر للخمر والزنا والقمار، وفي هذه القصة أن أبا سفيان قال له: إن بيننا وبين محمد هدنة، ففهم الذين أرخوا موت الأعشى أن أبا سفيان إنما يذكر هدنة الحديبية. ومهما يكن من شيء فالأعشى متأخر، وكل الأخبار التي تتصل به والأسماء التي تُذكر معه تدل على أنه كان متأخرًا؛ فهم يذكرون أنه مدح طائفة من الناس كلهم كان في آخر العصر الجاهلي، ولهذا كله قيمته، فقد كان الأعشى إذن يعيش في العصر الذي ظهرت فيه لغة قريش، وأخذت تمتد وتتجاوز الحجاز ونجد بعض الشيء. والرواة يحدثوننا أن الأعشى كان يعيش في اليمامة؛ فليس هو إذن من ربيعة العراق، وإنما هو أقرب إلى داخلية البلاد العربية الشمالية. ولكن الرواة بعد هذا لا يعرفون من أمر الأعشى إلا طائفة من الأحاديث لا سبيل إلى الثقة بها أو الاطمئنان إليها، بعض هذه الأحاديث فيه رائحة الأساطير، وبعضها ظاهر فيه الكذب والنحل، وبعضها يستنبط من أبيات من الشعر شائعة على هذا النحو الذي يستنبط به القدماء أخبارهم من شعر لا يُعرف من أين جاء. فهم يحدثوننا مثلًا بأن قيس بن جندل أبا الأعشى كان يُعرف بقتيل الجوع؛ لأنه أوى إلى غار فسقطت على فمه صخرة سدته، ومات الرجل فيه جوعًا: يستنبطون ذلك من بيت يضيفونه إلى خصم للأعشى كان يهاجيه واسمه جهنام، وهذا البيت هو:

أبوك قتيل الجوع قيس بن جندل   وخالك عبد من جماعة راضع

والرواة يمثلون لنا الأعشى صاحب لهو ولذة وشراب، يظهر لك ذلك فيما يضاف إليه من الشعر، كما يظهر في طائفة من الأخبار؛ فقد رُوي عن بعض ولاة اليمامة أنه

سأل عن دار الأعشى فدُل عليه، وسأل عن قبره فأُخبر بأنه في فناء الدار، فقصد إلى هذه الدار ورأى القبر فإذا هو رطب، فسأل عن ذلك فأُخبر بأن الفتيان يجتمعون حول هذا القبر فيشربون ويعدون الأعشى واحدًا منهم، فإذا جاءت نوبته صبوا على القبر حظه من الخمر، فذلك علة رطوبته. وإذا صح هذا الخبر فقد كان فتيان اليمامة في القرن الأول للهجرة مسرفين في اللهو مغرقين في شرب الخمر، لا يستترون ولا يصطنعون في ذلك شيئًا من الحيطة. وإذا كان حظ الأعشى وحده كافيًا ليحتفظ لقبره بهذه الرطوبة فما بال حظوظ هؤلاء الفتيان مجتمعين! والظاهر أن هذا الخبر لا قيمة له، إنما هو من هذه الأخبار الى تتصل بما في الأساطير من منادمة الموتى وصب الخمر على قبورهم.

والرواة يحدثوننا أيضًا بأن فتيان اليمامة كانوا يتصلون بالأعشى، ولا سيما حين يعود من أسفاره فيطعمون عنده ويشربون، وما نرى هذا كله إلا نوعًا من التفسير لما يُضاف إلى الأعشى من الشعر الذي يصف فيه الخمر، ولما يُروى من أنه أحجم عن الإسلام وآثر التريث سنة ليستنفد صبابة من الخمر كانت بقيت له.

على أن الرواة لا يعرفون — كما قلنا — من حياة الأعشى شيئًا يمثل لنا بعض التمثيل نشأته أو حياته كهلًا وشيخًا. وهم بعد هذا يجمعون على أنه كان من الشعراء المقدمين، يعدونه من هؤلاء الأربعة الذين يؤلفون الطبقة الأولى؛ وهم امرؤ القيس والأعشى والنابغة وزهير. ثم يجمعون هؤلاء الأربعة في سجع يضيفه بعضهم إلى يونس بن حبيب، وبعضهم إلى غير يونس بن حبيب؛ وهو أن امرأ القيس أشعر الناس إذا ركب، والأعشى أشعرهم إذا طرب، والنابغة أشعرهم إذا رهب، وزهير أشعرهم إذا رغب. يستنبطون هذا من كثرة ما يُضاف إلى امرئ القيس من وصف الخيل والصيد، وإلى النابغة من الاعتذار، وإلى الأعشى من وصف الخمر، وإلى زهير من المدح. ولكن امرأ القيس لم يكن صاحب خيل وصيد ليس غير، وإنما كان إلى ذلك صاحب لهو ودعارة وفجور. ولم يكن النابغة صاحب اعتذار فحسب، وسترى أن الاعتذار في شعر النابغة ليس شيئًا، وإنما كان النابغة صاحب وصف ومدح وهجاء، إن صح ما يضيف إليه الرواة. والأعشى يصف الخمر، ولكن حظه من المدح أعظم من حظه من وصف الخمر، وهو أكثر مدحًا من زهير، ومدحه — إن صح ما يُضاف إليه من الشعر — منوع كثير الفنون. وكان زهير يمدح، ولكنه كان يصف ويشبب ويحسن الهجاء، فليس لهذا السجع إذن قيمة إلا في قوافيه.

والرواة يفتنون في تقديم بعض هؤلاء الشعراء على بعض، ولكن ابن سلام يروي لنا من ذلك جملة قصيرة لها قيمتها: يحدثنا بأن أهل البصرة كانوا يقدمون امرأ

القيس، وأهل الكوفة كانوا يقدمون الأعشى، وأهل الحجاز والبادية كانوا يقدمون زهيرًا والنابغة،[٥٥] فأما تقديم أهل الحجاز والبادية زهيرًا والنابغة فطبيعي؛ فقد كان زهير والنابغة شاعرين بدويين متصلين بأهل الحجاز والبادية اتصال موطن ونسب وسياسة ولغة قبل كل شيء، كما سترى ذلك حين نعرض لشعر مضر، وأما أهل العراق في البصرة والكوفة فقد كانت كثرتهم يمنية ربعية، ومن المعقول أن يؤثروا شعر هذين الشاعرين؛ وأحدهما — فيما يقول الرواة — يمني خالص هو امرؤ القيس، والآخر ربعي في نسبه، ولكن شعره في اليمنية كثير وهو الأعشى. وربما لا يقف تقديم العراقيين لهذين الشاعرين عند هذا الحد؛ فأحد هذين الشاعرين عراقي النشأة والمولد والشعر والحياة — إن صح ما قدمناه من الفرض — وهو امرؤ القيس، فقد لفقت قصته تلفيقًا في العراق بعد قصة عبد الرحمن بن الأشعث، واخترع شعره اختراعًا في العراق أيضًا. وسترى بعد قليل أن كثيرًا من شعر الأعشى اخترع ونظم في الكوفة وغيرها من البيئات العراقية يمنية كانت أو ربعية.

ويحدثنا الرواة بأن الأعشى أول من تكسب بالشعر، ويروون في ذلك أحاديث، ولكنهم يحدثوننا في الوقت نفسه بأن النابغة كان عظيمًا رفيع المكانة في قومه، ولكنه تكسب بشعره فغض ذلك منه وحط من قدره. فقد كان التكسب بالشعر إذن يغض من الشعراء ويحط من أقدارهم في الجاهلية. ولكن التكسب بالشعر لم يغض من زهير ولم يحط من قدره؛ لا يحدثنا الرواة بشيء من ذلك. وكان التكسب بالشعر لا يغض من الأعشى ولا يحط من قدره، بل كان يرفعه ويعظم شأنه ويجعله مخوفًا مهيبًا، ويغري العرب بتملقه واصطناعه، وحسبك أن أبا سفيان فزع وجزع حين أحس أن الأعشى وافد على المدينة فمادح النبي، فاحتال في صده عن ذلك، وجمع إليه أشراف قريش وأنذرهم إن لم يجمعوا للأعشى مائة ناقة حمراء أن يضرم عليهم نيران العرب بمدحه النبي؛ فأشفقت قريش وجمعت مائة ناقة حمراء، وما كانت قريش تحب جمع النوق الحمر، ولا تميل إلى هذا النوع من العطاء.

وحسبك ما يُروى من أخبار المحلق الذي أخذت أمه أو عمته تلح عليه في أن يضيف الأعشى أو يهدي إليه ناقة أبيه وبرديه وزقًّا من الخمر حتى فعل، فأصبح عظيمًا ضخم الثورة.

[٥٥] «طبقات ابن سلام» صفحة ١٦.

وحسبك أن امرأة كسدت عليها بناتها، فرغبت إلى الأعشى في أن يشبب بواحدة منهن لعلها تنفق، فشبب الأعشى بإحداهن فتزوجت ثم شبب بالثانية فوجدت قرينًا، ثم شبب بالثالثة فأسرع إليها الخاطبون، وما زال يشبب بهن واحدة واحدة، ويتقاضى على ذلك جزورًا حتى زوجهن جميعًا.[٥٦]

كل هذا يدل على أن تكسب الأعشى بالشعر لم يغض منه ولا حط من قدره.

والرواة يقولون: إن الأعشى كان لا يمدح رجلًا إلا رفعه، يستشهدون على ذلك بقصة المحلق، وقصة هذا الرجل الكلبي الذي هجاه الأعشى فوضعه، وظفر الكلبي بالأعشى مرة فكاد يقتله لولا أن استجار بشريح بن السموءل في القصة التي قدمناها لك.[٥٧]

وكانوا يقولون: إنه لم يهج رجلًا إلا وضعه، يذكرون هذا الكلبي ويذكرون علقمة بن علاثة، وله مع علقمة بن علاثة هذا خبر لا يخلو من فكاهة؛ زعموا أن الأعشى مدح الأسود العنسى، ولم يكن عند الأسود نقد، فأعطاه عرضًا من الدهن والطيب والبرود وعاد الأعشى بمتاعه. فلما كان في بلاد بني عامر خافهم على نفسه فاستجار علقمة بن علاثة فأجاره، قال الأعشى: تجيرني من الإنس والجن؟ قال نعم، قال الأعشى: ومن الموت؟ قال علقمة لا، فتحول الأعشى إلى عامر بن الطفيل — وكان يُنافس علقمة — فاستجاره فأجاره عامر، قال الأعشى: تجيرني من الإنس والجن؟ قال نعم، قال الأعشى: ومن الموت؟ قال نعم. قال الأعشى: وكيف تجيرني من الموت؟ قال عامر: إن مت في جواري أرسلت ديتك إلى أهلك، قال الأعشى: الآن عرفت أنك تجيرني من الموت. واتصل بعامر وفضله على علقمة في قصيدته المشهورة:[٥٨]

علقم ما أنت إلى عامر الناقض الأوتار والواتر

[٥٦] «الأغاني» ج٨ صفحة ٧٩.

[٥٧] المصدر نفسه.

[٥٨] «الأغاني» ج٨ ص٨٠.

وهجا علقمة في قصيدة صادية يقول فيها:

تبيتون في المشتى ملاءً بطونكم وجاراتكم غرثى يبتن خمائصا

ثم أدركه مع علقمة ما أدركه مع الكلبي، فوقع في بلاده وأُتي به إلى علقمة، فاعتذر واستعطف ومدح، وعفا عنه علقمة.

والرواة يمثلون لنا الأعشى مرة فقيرًا لا يجد ما يُطعم به أصدقاءه، ومرة أخرى غنيًّا له أرض فيها كروم وعنب، وهم يحدثوننا بأنه مدح سلامة ذا فائش الحميري بلاميته التي أولها:

إن مـحـلًّا وإن مـرتـحـلا وإن في السفر إذا مضوا مهلا

والتي يقول فيها:

الشعر قلدته سلامة ذا فا ئش والشيء حيثما جعلا

فأعطاه سلامة مائة ناقة حمراء وحللًا وكرشًا مدبوغة قد ملئت عنبرًا، وقال له: إياك أن تخدع عما فيها، فورد الحيرة فباعها بثلاثمائة ناقة حمراء، فاجتمع له من مدح سلامة ذي فائش أربعمائة ناقة حمراء غير الحلل.[٥٩]

والرواة يمثلون الأعشى رحالة كثير التجوال، وقد مدح الناس جميعًا بشعره وهم يضيفون إليه هذين البيتين:

وطـوفـت لـلـمـال آفـاقـه عمـان فـحـمـص فـأورشـلـم
أتـيـت الـنـجـاشـي فـي داره وأرض النبيط وأرض العجم

[٥٩] «الأغاني» جزء ٨ صفحة ٨٢.

وأكبر الظن أن الرجل لم يطوف هذا التطواف، ولم يأت النجاشي ولا أرض النبيط ولا أرض العجم، ولعله إن فعل شيئًا من ذلك لم يتجاوز أن مدح طائفة من أشراف العرب في نجد والحجاز وأطراف اليمن مما يليهما وفي الحيرة وبادية الشام. ولكن الرواة يزعمون أنه وصل إلى كسرى ومدحه وأخذ عطاءه، وهم يفكهون برواية هذه القصة، وهي أن كسرى سمعه يتغنى بقصيدته في المحلق وأولها:

أرقت وما هذا السهاد المؤرق وما بي من سقم وما بي تعشق

فلما فُسر له البيت قال: إن كان قد سهر في غير سقم ولا عشق فهو لص.[٦٠]

ونحن إذا حاولنا أن نحصي ما بقي من مدح الأعشى فسنرى أن كثرة هذا المدح منصرفة إلى اليمنيين؛ فقد مدح الأعشى سلامة ذا فائش،[٦١] ومدح أهل نجران، ومدح قيس بن معديكرب، ومدح الأشعث بن قيس الكندي، ومدح الأسود العنسى،[٦٢] ومدح الأسود بن المنذر أخا النعمان، ثم مدح هوذة بن علي صاحب اليمامة وهو ربعي. ثم فخر هو في شعره بربيعة وموقفها من الفرس في ذي قار فأكثر الفخر، ولم يمدح من مضر إلا عامر بن الطفيل[٦٣] وإنما مدحه ليهجو علقمة خصمه، ثم مدح علقمة حين وقع في يده، ومدح النبي.

فإذا صح أيضًا أنه مدح كسرى، فقد كان الأعشى شاعر الشعوبية حقًّا لا نريد أنه كان شاعرها في الجاهلية — فلم تكن هناك شعوبية — وإنما نريد أنه كان شاعرها في الإسلام. نريد أن هذه الكثرة من شعر الأعشى قد صنعت في الإسلام في الكوفة، وكانت مظهر التحالف العصبي بين ربيعة واليمن على مضر. وما الذي يمنع القصاص والناحلين أن يستغلوا شاعرًا كالأعشى عُرف بأنه كان كثير المدح فيطوفوا به في الآفاق وينطقوه بمدح الأشراف من حمير وكندة وغيرهما من القبائل اليمانية، ثم بمدح أشراف ربيعة، وفي هذا كله مناهضة لجاهلية مضر، بعد أن عجزت ربيعة اليمن عن مناهضة مضر في الإسلام وفيها النبوة والخلافة؟

[٦٠] «طبقات ابن قتيبة» طبع أوروبا ص١٣٧.

[٦١] «الأغاني» ج٨ ص٨٢.

[٦٢] «الأغاني» ج٨ ص٨٠.

[٦٣] «الأغاني» ج١٥ ص٥٥.

نعم! مدح الأعشى عامر بن الطفيل وعلقمة بن علاثة وهما مضريان، ولكني قد ذكرت لك الظروف التي كان فيها هذا المدح. وإن شئت أن أحدثك برأيي في صراحة وصدق فإني أشك شكًّا شديدًا في أن يكون الأعشى قد مدح عامرًا أو مدح علقمة، وإنما كانت المنافرة بين هذين الرجلين، واشتدت العصبية حولهما في الإسلام لا في الجاهلية، فنحلت هذه العصبية من الشعر في مدح الرجلين وهجائهما شيئًا كثيرًا، حُمل بعضه على الأعشى وبعضه على لبيد وبعضه على الحطيئة وبعضه على شعراء آخرين. ويكفي أن تقرأ قصة هذه المنافرة في «الأغاني» لترى أنها قصة قد وُضعت ورُصت وزُينت على نحو ما كانت ترصَّع القصص وتزين بالسجع والشعر الغريب، ولا سيما حين تتصل هذه القصص بالأعراب. أنا إذن لا أطمئن إلى مدح الأعشى لهذين المضريين، ستقول: ولكنه مدح المحلق الكلابي فرفعه وهو مضري! وما رأيك في أني لست أكثر اطمئنانًا إلى قصة المحلق مني إلى قصة عامر وعلقمة، وإنما أخشى أن يكون مدح الأعشى كله أو ما بقي لنا من مدح من الأعشى قد نحل وصنع وتنافست فيه القيسية واليمنية والربعية، وكانت قصيدة المحلق هذه مظهرًا من مظاهر هذا التنافس. ستقول: ولكنه مدح النبي والنبي مضري! وما رأيك في أني لا أشك في أن الأعشى لم يمدح النبي، ولا أتردد في القطع بأن هذه الدالية التي تُروى للأعشى في مدح النبي منحولة، نحلها قاصٌّ ضعيف الحظ من الشعر رديء النظم، مهلهل اللفظ قليل المهارة في النحل. ويكفي أن تقرأ هذه القصيدة لترى أنها أسخف ما يُضاف إلى الأعشى، وأنها، ولا سيما المدح فيها، إلى المتون أقرب منها إلى الشعر الجيد.

وانظر بعض هذه القصيدة:

ألا أيهذا السائلي: أين يممت فإن لها في آل يثرب موعدا؟
فإن تسألي عني فيا رب سائل حفي عن الأعشى به حيث أصعدا
أجدت برجليها النجاء وراجعت يداها خناقًا لينًا غير أجردا
وفيها إذا ما هجَّرت عجرفية إذا خلت حرباء الظهيرة أصيدا
وأما إذا ما أدلجت فترى لها رقيبين جديا ما يغيب ومزفدا
فآليت لا أرثي لها من كلالة ولا من حفًى حتى تزور محمدا
نبي يرى ما لا ترون وذكره أغار لعمري في البلاد وأنجدا
متى ما تناخي عند باب ابن هاشم تراحي وتلقي من فواضله يدا

لـه صـدقـات مـا تـغـب ونـائـل	ولـيس عطـاء الـيوم مـانـعـه غـدا
إذا أنت لم ترحل بزاد من التقى	ولاقيت بعد الموت من قد تزودا
نـدمـت عـلـى ألا تـكـون كـمـثـلـه	فـترصـد لـلأمر الـذي كـان أرصـدا
فـإيـاك والـمـيـتـات لا تـقـربـنـهـا	ولا تأخذن سهمًا حديدًا لتفصدا
وذا النصب المنصوب لا تنسكنه	ولا تـعـبـد الأوثـان والـلـه فـاعـبـدا
ولا تـقـربـن جـارة إن سـرهـا	عـلـيك حـرام فـانـكـحـن أو تـأبـدا
وذا الـرحـم الـقـربـى فـلا تـقـطـعـنـه	لـعـاقـبـة ولا الأسـيـر الـمـقـيـدا
وسبح على حين العشيات والضحى	ولا تحمد الشيطان والله فاحمدا
ولا تسخرن من بائس ذي ضرارة	ولا تـحـسـبن المـرء يـومًا مـخـلـدا[٦٤]

أنا إذن شديد الشك في كل ما يُضاف إلى الأعشى من المدح، أتهمه بأنه مظهر من مظاهر العصبية في الإسلام، فإذا لم يكن بد من التماس شخصية للأعشى فلست ألتمسها في هذا المدح، وإنما ألتمسها في غيره من الفنون التي تصرف فيها الأعشى، وأمر هذه الفنون مختلط أيضًا.

فللأعشى غزل، وله وصف للخمر، وله وصف للصيد، ولكني أجد في غزل الأعشى لينًا شديدًا أعرفه في شعر ربيعة، وأعلله بالتكلف والنحل. وما رأيك فيما يُروى عن الشعبي من أنه كان يقول: إن الأعشى أغزل الناس في بيت وأخنثهم في بيت وأشجعهم في بيت؛ فأما بيت الغزل فقوله:

غـراء فـرعـاء مـصـقـول عـوارضـهـا	تمشي الهوينا كما يمشي الوجي الوحل

وأما أخنث بيت فقوله:

قالت هريرة لما جئت زائرها:	ويلي عليك وويلي منك يا رجل!

[٦٤] «الأغاني» ج٨ صفحة ٨٢.

وأما أشجع بيت فقوله:

قالوا: الطراد! فقلنا: تلك عادتنا أو تنزلون فإنا معشر نُزل[٦٥]

ولست أدري أحق أن الغزل والخنوثة والشجاعة قد اجتمعت في هذه الأبيات للأعشى كما لم تجتمع لغيره، ولكني أعرف أن فيها لينًا شديدًا يقربها من هذا الشعر الربعي الذي أشرت إليه غير مرة، وليس مطلع هذه القصيدة نفسها بأقل لينًا من هذه الأبيات:

ودِّع هريرة إن الركب مرتحل وهل تطيق وداعًا أيها الرجل؟

وفي هذه القصيدة نفسها أبيات لا تشك في أنها منحولة قد قصد بها إلى العبث والدعابة، وهي:

عُلِّقتها عرضًا وعلقت رجلًا غيري وعلِّق أخرى غيرها الرجل
وعلقته فتاة ما يحاولها ومن بني عمها ميت بها وَهِل
وعلِّقتني أُخَيْرَى ما تلائمني فأجمع الحب حب كله تبل
فكلنا مغرم يهذي بصاحبه ناء ودانٍ ومخبول ومختبل

على أن في هذه القصيدة شعرًا جيدًا لا يخلو من متانة ورصانة، وتجد مثل هذا الشعر الجيد في القصيدة الأخرى اللامية:

ما بكاء الكبير بالأطلال وسؤالي وما ترد سؤالي!

ولكن أمر هذه القصيدة لا يخلو من عجب؛ فقد بدأها الشاعر بالغزل وانتقل منه إلى الوصف ثم إلى المدح، مدح الأسود بن المنذر، حتى إذا قضى من هذا المدح وطره عاد إلى الغزل ثم إلى وصف الصيد فختم به القصيدة، والمألوف أن يتخلص الشاعر إلى المدح

[٦٥] «الأغاني» ج٨ صفحة ٧٩.

فيمضي فيه حتى ينتهي من القصيدة، فأما العدول عنه إلى الغزل والوصف مرة أخرى فغريب! وأكبر الظن أن هذا المدح قد أُدخل في هذه القصيدة إدخالًا ولم يكن منها ولا سيما وأنت تقرأ هذا المدح فتحس فيه روحًا عباسيًّا متأخرًا.

ولولا أن هذا السفر لا يتسع للإطالة لعرضنا عليك قصيدتين أو قصائد من شعر الأعشى، عرضًا فيه نقد وتحليل والتماس لشخصية الشاعر إن كانت له شخصية ظاهرة.

وخلاصة رأينا في الأعشى أنه شاعر عاش في آخر العصر الجاهلي، وتصرف في فنون من الشعر أظهرها الغزل والخمر والوصف، ومدح طائفة من أشراف العرب، ولكن العصبية استغلت هذا المدح، ولعله كان قد ضاع فأضافت إليه مكانه مدحًا كثيرًا لليمنيين والربعيين ومدحًا قليلًا للمضريين. ولا شك في أن بين هذا الشعر الذي يُضاف إلى الأعشى مقطوعات وأبياتًا يمكن أن يكون الأعشى قد قالها حقًّا، ولكن تمييز هذه الأبيات والمقطوعات مما يُحيط بها من المنحول المتكلف ليس بالشيء اليسير. على أن هذا المنحول الذي يُضاف إلى الأعشى مختلف أشد الاختلاف، ففيه الجيد المتقن وفيه الضعيف السخيف، ولعلك لم تنسَ ما قال ابن سلام من أن من اليسير تمييز ما ينحله الرواة والمتكلفون، في حين يكون العسر كل العسر في تمييز ما ينحله العرب أنفسهم، وعندنا أنك تجد في شعر الأعشى خاصة نماذج مختلفة لهذا الشعر الذي تكلفه العرب والذي تكلفه الرواة المتأخرون.

وهناك شعراء آخرون من ربيعة كنا نستطيع أن نقف عندهم ونلم بشعرهم إلمامًا، وننتهي فيهم إلى مثل ما انتهينا إليه في أمر هؤلاء الشعراء الذين درسناهم في هذا البحث القصير، ولكنا نكتفي بما قدمنا؛ فقد ضربنا المثل، ويُخيل إلينا أنَّا قد وضحنا وبينَّا وأزلنا الحجاب عن كل ما نريد أن نقوله في موقفنا بإزاء هذا النوع من الشعر الجاهلي.

ونحن لم نقصد في هذا الكتاب إلى أن ندرس الشعراء ولا إلى أن نحلل شعرهم، وإنما قصدنا إلى أن نبسط رأينا في طريقة درس هذا الشعر الجاهلي وهؤلاء الشعراء الجاهليين، وقد بلغنا من ذلك ما كنا نريد. فأما تتبع الشعراء شاعرًا شاعرًا، ودرس شعرهم قصيدة قصيدة ومقطوعة مقطوعة، فقد نفرغ لبعضه في غير هذا الكتاب، ومهما نفعل فلن نستطيع أن ننهض به وحدنا في عام أو أعوام، بل لا بد من أن ينهض به معنا الذين يحبون الحق فيسعون إليه ويطلبونه، على أنا نريد أن نختم البحث بملاحظتين:

الأولى: أن هذا الدرس الذي قدمناه ينتهي بنا إلى نتيجة إلا تكن تاريخية صحيحة فهي فرض يحسن أن يقف عنده الباحثون ويجتهدوا في تحقيقه؛ وهي أن أقدم الشعراء فيما كانت تزعم العرب وفيما كان يزعم الرواة إنما هم يمنيون أو ربعيون، وسواء أكانوا من أولئك أو من هؤلاء فما يُروى من أخبارهم يدل على أن قبائلهم كانت تعيش في نجد والعراق والجزيرة؛ أي في هذه البلاد التي تتصل بالفرس اتصالًا ظاهرًا، والتي كان يهاجر إليها العرب من عدنان وقحطان على السواء.

وإذن فنحن نرجح أن هذه الحركات التي دفعت أهل اليمن من ناحية وأهل الحجاز من ناحية أخرى إلى العراق والجزيرة ونجد، في عصور مختلفة — ولكنها لا تكاد تتجاوز القرن الرابع للمسيح — قد أحدثت نهضة عقلية وأدبية، لما كان من اختلاط الجنسين العربيين فيما بينهما ومن اتصالهما بالفرس.

ومن هذه النهضة نشأ الشعر، أو قل — إذا كنت تريد التحقيق: ظهر الشعر وقوي وأصبح فنًّا أدبيًّا، وقد ذهب هذا الشعر ولم يبقَ لنا منه شيء إلا الذكرى، ولكن لم يكد يأتي القرن السادس للمسيح حتى تجاوزت هذه النهضة أقطار العراق والجزيرة ونجد، وتغلغلت في أعماق البلاد العربية نحو الحجاز فمست أهله، ومن هنا ظهر الشعر في مضر ومن إليهم من أهل البلاد العربية الشمالية، فالشعر — كما ترى — يمني قوي حين اتصلت القحطانية بربيعة، ولكنا لم نعرفه ولم نصل إليه إلا حين تغلغل في البلاد العربية وأخذته مضر عن ربيعة. ولعل هذا النحو من الفهم أصدق تفسير لنظرية تنقل الشعر في القبائل، وهي النظرية التي ناقشناها غير مرة، وأبينا أن نأخذها كما كان يأخذها القدماء. ومن هنا نستطيع أن نقول: إنا تعمدنا الفصل بين شعر اليمن وربيعة من ناحية، وشعر مضر من ناحية أخرى، فلنا في شعر مضر رأي غير رأينا في شعر اليمن وربيعة؛ لأننا نستطيع أن نؤرخه ونحدد أوليته، ولأننا نستطيع أن نقبل بعض قديمه دون أن تحول بيننا وبين ذلك عقبة لغوية عنيفة.

وسترى أن الشعراء الجاهليين من مضر قد أدركوا الإسلام كلهم أو أكثرهم فليس غريبًا أن يصح من شعرهم شيء كثير.

الثانية: أن الذين يقرءون هذا البحث قد يفرغون من قراءته وفي نفوسهم شيء من الأثر لهذا الشك الأدبي الذي نردده في كل مكان من الكتاب، وقد يشعرون مخطئين أو مصيبين بأننا نتعمد الهدم تعمدًا، ونقصد إليه في غير رفق ولا لين، وقد يتخوفون

عواقب هذا الهدم على الأدب العربي عامة، وعلى القرآن الذي يتصل به هذا الأدب خاصة.

فلهؤلاء نقول: إن هذا الشك لا ضرر منه ولا بأس به، لا لأن الشك مصدر اليقين ليس غير؛ بل لأنه قد آن للأدب العربي وعلومه أن تقوم على أساس متين، وخير للأدب العربي أن يزال منه في غير رفق ولا لين ما لا يستطيع الحياة ولا يصلح لها، من أن يبقى مثقلًا بهذه الأثقال التي تضر أكثر مما تنفع، وتعوق عن الحركة أكثر مما تُمكن منها.

ولسنا نخشى على القرآن من هذا النوع من الشك والهدم بأسًا؛ فنحن نُخالف أشد الخلاف أولئك الذين يعتقدون أن القرآن في حاجة إلى الشعر الجاهلي لتصح عربيته وتثبت ألفاظه، نخالفهم في ذلك أشد الخلاف؛ لأن أحدًا لم يُنكر عربية النبي فيما نعرف، ولأن أحدًا لم يُنكر أن العرب قد فهموا القرآن حين سمعوه تتلى عليهم آياته، وإذا لم يُنكر أحد أن النبي عربي، وإذا لم يُنكر أحد أن العرب قد فهموا القرآن حين سمعوه، فأي خوف على عربية القرآن من أن يبطل هذا الشعر الجاهلي، أو هذا الشعر الذي يُضاف إلى الجاهليين؟ وليس بين أنصار القديم أنفسهم من يستطيع أن ينازع في أن المسلمين قد احتاطوا أشد الاحتياط في رواية القرآن وكتابته ودرسه وتفسيره، حتى أصبح أصدق نص عربي قديم يمكن الاعتماد عليه في تدوين اللغة العربية وفهمها. وهم لم يحفلوا برواية الشعر ولم يحتاطوا فيها، بل انصرفوا عنها في بعض الأوقات طائعين أو كارهين، ولم يراجعوها إلا بعد فترة من الدهر وبعد أن عبث النسيان والزمان بما قد كان حفظ من شعر العرب في غير كتابة ولا تدوين، فأيهما أشد إكبارًا للقرآن وإجلالًا له وتقديسًا لنصوصه وإيمانًا بعربيته: ذلك الذي يراه وحده النص الصحيح الصادق الذي يُستدل بعربيته القاطعة على تلك العربية المشكوك فيها، أم ذلك الذي يستدل على عربية القرآن بشعر كان يرويه وينحله في غير احتياط ولا تحفظ قوم منهم الكذاب ومنهم الفاسق ومنهم المأجور ومنهم صاحب اللهو والعبث؟

أما نحن فمطمئنون إلى مذهبنا، مقتنعون بأن الشعر الجاهلي أو كثرة هذا الشعر الجاهلي لا تمثل شيئًا ولا تدل على شيء إلا ما قدمنا من العبث والكذب والنحل، وأن الوجه — إذا لم يكن بد من الاستدلال بنص على نص — إنما هو الاستدلال بنصوص القرآن على عربية هذا الشعر لا بهذا الشعر على عربية القرآن.

الكتاب الخامس

شعر مضر

(١) الشعر المضري والنحل

عرفت أنَّا نرفض شعر اليمن في الجاهلية، ونكاد نرفض شعر ربيعة أيضًا، ونفترض أن ما يُضاف إلى هذين الفريقين من العرب في الجاهلية لا يُمثل إلا الذكرى، ولا يشهد إلا بأن هؤلاء الناس كانت لهم قدمة في الحياة الراقية قبل الإسلام من الوجهة الأدبية، كما كانت لهم قدمة في هذه الحياة من الوجهة السياسية، ولكن حقيقة هذا كله ضاعت وأنسيتها العرب بعد الإسلام، فتكلفت منها ما استطاعت أن تتكلف، وتكلف لها الرواة والقصاص ما استطاعوا أن يتكلفوا. وكان أشد المؤثرات في هذا التكلف التنافس السياسي والعصبية الجنسية، وهذه الخصومات التي لا حد لها والتي شجرت بين العرب بمجرد أن استقر السلطان في مضر، والتي كانت تشتد وتحتد في بعض النواحي، وعندما كان الخلفاء والأمراء من بني أمية وعمالهم يعتزون بهذا الحي من العرب دون غيره، ثم يميلون عنه إلى حي آخر.

كل ذلك دعا كما قدمنا إلى أن تستبق الأمم العاملة في الحياة الإسلامية الأموية استباقًا قويًّا، وتجتهد في أن تُؤيد مطامعها وآمالها الحاضرة بقديمها ومجدها في العصور الماضية.

ذلك صحيح بالقياس إلى العرب، وهو صحيح بالقياس إلى الفرس، وهو صحيح بالقياس إلى غير أولئك وهؤلاء من الذين اشتركوا في الحياة السياسية الأموية عن قرب أو بعد، ولسنا نريد أن نُعيد القول في ذلك، وإنما نريد أن نقول: إن هذه العصبية السياسية التي اضطرت اليمنية والربعية والموالي إلى أن يحملوا الشعر على الجاهلية حملًا لم تعف المضريين أنفسهم من آثارها الأدبية، كما أنها لم تعفهم من آثارها السياسية والاجتماعية. فقد كان لمضر حظها من المجد في الإسلام، وكان من حقها أن

تعتز بما أقر الله فيها من النبوة والخلافة، ولكن هذا نفسه كان يحملها على أن تتزيد من المجد وعلى أن تذكر قديمها، وترفع من شأنه إن كان خاملًا، وتخلقه خلقًا إن لم يكن موجودًا؛ وقد ضربنا لك الأمثال على هذا فيما تقدم من فصول هذا الكتاب، وقد عرفت كيف كانت قريش أكثر القبائل المضرية تكلفًا للشعر في الإسلام؛ تحمله على الجاهلية: تضعه إن استطاعت، وتستأجر من يضعه لها إن عجزت هي عن وضعه. وقد عرفت كيف كانت الخصومة بين قريش والأنصار سببًا في أن وضع أولئك وهؤلاء كثيرًا من الشعر حملوه على شعرائهم الذين عاصروا النبي وأيدوه أو جاهدوه، وليس في ذلك شيء من الغرابة! فالناس جميعًا يعلمون أن الشعوب الناهضة أحرص ما تكون إبان نهضتها وظفرها على أن تتكثر وتتزيد من المجد، وتُضيف إلى حديثها الباهر قديمًا يلائمه ويشد أزره. وليس أشق على الشعوب الناهضة الظافرة من أن تُعيَّر خمولها وضعة شأنها قبل النهوض والظفر. ولنا فيما تكلف اليونان والرومان إبان نهضتهم من الأخبار والشعر والأساطير ينوهون فيها بقديم لم يكن له في حقيقة الأمر كبير شأن، أصدق دليل على ما نقول.

وأنت تستطيع أن تنظر في حياة الأمم الشرقية الناهضة الآن، فسترى أنها شديدة الحرص على الرفع من أمر قديمها، لا تكره أن ينتهي بها ذلك إلى التكلف والافتنان في النحل، فالشعوب تتكلف الرفع من شأن قديمها حين تذل لتمحو عن نفسها ضيم هذا الذل، ولتتعزى عن الحاضر بالماضي، والشعوب تفعل هذا نفسه حين تعز لتلائم بين قديمها وحديثها، ولتقطع ألسنة هؤلاء الخصوم الذين يستطيعون أن يعيروها ما كانت فيه قبل الفوز من ضعة وخمول.

وإذن فقد نحلت مضر وتكلفت، كما نحلت اليمانية وتكلفت، وكما نحلت الربعية وتكلفت، وكما نحل الموالي وتكلفوا، اتفقوا جميعًا في النحل واختلفت الأسباب التي حملتهم عليه. والقدماء أنفسهم يحدثوننا بما كان من نحل المضرية وتكلفها للشعر، فنحن لم نخترع هذه الخصومة بين قريش والأنصار، وإنما ذكرها لنا القدماء في كثير من التفصيل والإطالة، وأنت تستطيع أن تجد أخبارها وآثارها في كتب الأدباء والمؤرخين، ونحن لم نخترع هذه القصة التي رواها ابن سلام عن داود بن متمم بن نويرة الذي كان يصنع الشعر ويحمله على أبيه.[١] ثم نحن لم نخترع ما اتفق عليه القدماء من أن

[١] «طبقات ابن سلام» صفحة ١٤.

المغازي والفتوح والفتن قد أفنت طائفة ضخمة من رواة الشعر وحفاظه، فضاع الشيء الكثير من هذا الشعر، وافتقدته العرب بعد أن استقرت في الأمصار، فلما لم تجده اخترعت مكانه ما استطاعت أن تخترع،[٢] ولم تكن كثرة هؤلاء الرواة والحفاظ ربعية أو يمنية ليس غير، وإنما كان لمضر فيها النصيب الموفور؛ فقد قام الإسلام على أعناق مضر، وكانت المضرية صاحبة الحظ الأوفر في تشييد الدولة العربية، وما استتبع ذلك من حرب وفتح وفتنة. أضف إلى ذلك ما قدمنا من أنَّا نرفض أن يكون لليمن شعر في الجاهلية، ونكاد نرفض أن يكون لربيعة شعر في الجاهلية، لهذه الأسباب التي تتصل باللغات واللهجات، فسيظهر لك أن هؤلاء الرواة والحفاظ الذين أفنتهم الحروب وأفنت معهم ما كانوا يحفظون من الشعر، إنما كانوا مضريين يروون شعر مضر في الجاهلية وصدر الإسلام.

وإذن فقد نحلت مضر للعصبية كما نحل غيرها، ونحلت مضر لذهاب شعرها الصحيح كما نحل غيرها. وإذن فأقل ما توجبه علينا الأمانة العلمية أن نقف من الشعر المضري الجاهلي، لا نقول موقف الرفض أو الإنكار، وإنما نقول: موقف الشك والاحتياط.

نحن لا نقف من الشعر المضري الجاهلي موقف الرفض أو الإنكار؛ لأن الصعوبة اللغوية التي اضطرتنا إلى أن نرفض شعر الربعيين واليمنيين لا تعترضنا بالقياس إلى المضريين، فقد بينَّا لك غير مرة أنَّا نعتقد أن لغة القرشيين قد ظهرت في الحجاز ونجد قبيل الإسلام، وأصبحت لغة أدبية في هذا القسم الشمالي من بلاد العرب، وإذن فليس يبعد بوجه من الوجوه أن يكون الشعراء الذين نجموا في هذه الناحية قد قالوا الشعر في هذه اللغة القرشية الجديدة، بل نحن لا نشك في هذا ولا نتردد في القطع به؛ فقد نعجز عن أن نفهم لغة القرآن واستقامتها على ما استقامت عليه من لفظ ومعنى وأسلوب دون أن تكون لهذه اللغة سابقة أدبية قوية مكنتها من أن تنشأ وتنمو وتستحيل من طور إلى طور حتى يصل بها القرآن إلى هذا الطور الكامل البديع. لسنا نشك في أن قد كان لمضر شعر في الجاهلية، ولسنا نشك أيضًا في أن هذا الشعر قديم العهد بعيد السابقة أقدم وأبعد مما يظن الرواة والمتقدمون من العلماء. ولكننا لا نشك

[٢] «طبقات ابن سلام» صفحة ١٠.

أيضًا في أن هذا الشعر قد ذهب وضاعت كثرته، ولم يبقَ لنا منه إلا شيء قليل جدًّا لا يكاد يمثل شيئًا، وهذا المقدار القليل الذي بقي لنا من شعر مضر قد اضطرب وكثر فيه الخلط والتكلف والنحل، حتى أصبح من العسير جدًّا، إن لم يكن من المستحيل، تخليصه وتصفيته.

وأنت مهما تكن حريصًا على أن تقبل ما يقول القدماء من صحة الشعر المضري الجاهلي، مضطر أن تقف موقف الحيرة أمام طائفة من المسائل لم يبقَ الآن إلى حلها من سبيل: فكيف نشأ الشعر المضري مثلًا؟ وما أصل هذه الأوزان التي يعتمد عليها؟ وكيف نشأت القافية؟ أو بعبارة أدق: كيف التزمت القافية في القصيدة؟ أو بعبارة أبلغ في الدقة: كيف نشأت القصيدة؟ وهل عرف العرب الجاهليون المقطوعات القصار قبل أن يعرفوا القصائد الطوال؟ وهل عرف العرب قصائد لا يلتزم فيها قافية واحدة، وإنما تعتمد على قوافٍ مختلفة تقل وتكثر باختلاف حظ القصيدة من القصر والطول؟ وأي الأوزان العروضية كان أسبق إلى الوجود؟ وماذا كانت المقاييس التي اعتمد العرب عليها في تخيل هذه الأوزان؟

هذا كله بالقياس إلى الصناعة الشعرية المادية الصرفة، ولك أن تُلقي طائفة من المسائل الأخرى ليست أقل من هذه المسائل صعوبة، وهي متصلة بالمعاني الشعرية: فكيف تصور العرب في أول أمرهم وحدة القصيدة من الوجهة المعنوية الصرفة؟ وكيف نشأت عندهم هذه الوحدة، وكيف احتال العرب في تكوين سنتهم الشعرية من بدء القصيدة على نحو معين، والانتقال من موضوع إلى موضوع، وتحقيق الصلة بين الموضوعات المختلفة التي تشتمل عليها القصيدة؟ ثم كيف نشأت عند العرب هذه الصور الشعرية التي تعتمد حينًا على الحقيقة وحينًا على المجاز وحينًا آخر على التشبيه والكناية؟

وأنت تستطيع أن تُلقي طائفة أخرى من المسائل لا تمس وزن الشعر وقافيته ومعناه، وإنما تمس ألفاظه من الوجهة اللغوية والنحوية والصرفية: فهل كانت لغة الشعر ونحوه وصرفه كما نراها في شعر هؤلاء الجاهليين الذين وصل إلينا شعرهم؟ أم هل كانت لهذا الشعر في أول أمره لغة أخرى تخالف لغته التي نشهدها الآن قليلًا أو كثيرًا؟

كل هذه مسائل ليس إلى حلها من سبيل؛ لأنَّا نعجز عجزًا لا شك فيه عن أن نعرف أولية الشعر الجاهلي، ونعجز عجزًا لا شك فيه عن أن نلم من هذه الأولية بما يمكننا

من أن نحاول حل هذه المسائل حلًّا صحيحًا أو مقاربًا. ونحن لا نستطيع أن نقبل أن الشعر العربي قد نزل من السماء، أو نشأ كاملًا كما هو عند زهير والنابغة. وإنما نشأ الشعر ضعيفًا واهنًا مضطربًا، ثم قوي ونما واتسقت أجزاؤه شيئًا فشيئًا، حتى بلغ أشده قبل العصر الذي ظهر فيه الإسلام، وذهبت عنا طفولة هذا الشعر وذهبت عنا مظاهر تطوره أيضًا.

ومن غريب الأمر أنك تستطيع أن تلتمس القديم من الشعر الجاهلي المضري فلا تظفر منه بشيء، ولعل أقدم الشعراء المضريين الذين يذكرهم الرواة عبيد بن الأبرص، وقد رأيت أن ابن سلام لا يعرف له إلا بيتًا واحدًا، وهو:

أقفر من أهله ملحوب فالقطبيات فالذنوب

وأن الذين أتموا هذه القصيدة من الناحلين قد اجتهدوا في أن يظهروا فيها كثيرًا من الاضطراب العروضي، وذلك يدل على أن شيئًا من الذكرى كان قد بقي في نفوس العرب يمثل اضطراب الشعر في أوليته من هذه الناحية العروضية، ولكن المتكلفين لم يحسنوا تمثيل هذا الاضطراب، فأنت تستطيع أن تقرأ هذه القصيدة فستحس في غير مشقة أن هذا الاضطراب متكلف مصنوع، صنعه قوم يحسنون العلم بقواعد العروض وأصوله.

فأما كثرة هؤلاء الشعراء الجاهليين من مضر فمتأخرة العصر جدًّا أدركت الإسلام كلها، أو قل: أدركت النبي ومات أقدمها قبل البعثة أو إبانها، وعاش الآخرون إلى أيام الخلفاء الراشدين، واتصلت السن بفريق منهم حتى أدركوا أيام بني أمية. وما عليك إلا أن تنظر في «طبقات الشعراء» التي أحصى فيها ابن سلام من صحت أخبارهم عنده من شعراء الجاهليين، فسترى أن الذين ماتوا منهم قبل الإسلام لا يبلغون العشرة وأن بقيتهم هم المخضرمون.[٣] وسترى أن الذين ماتوا منهم قبل الإسلام قد اضطربت أخبارهم اضطرابًا شديدًا، وقل ما يُضاف إليهم من الشعر وكثر فيه الفساد والعبث، وكل هذا يدل على أننا مضطرون إلى أن نيأس من شعر جاهلي مضري قديم بالمعنى الصحيح لهذه الكلمة، وإنما الشعر الجاهلي المضري الذي يمكن أن يصح لنا شعر حديث متأخر العصر معاصر القرآن أو كالمعاصر له.

[٣] «طبقات ابن سلام» صفحة ١٥ إلى ٢٧.

ثم إن هذا الشعر المتأخر نفسه لم يسلم من الفساد والاضطراب، ومن أن يزاد فيه وينقص منه ويغير لفظه، متأثرًا في هذا كله بتلك الأسباب التي قدمتها في الكتاب الثالث. ولعل من أقوى الأدلة على هذا قصيدة أبي طالب التي يمدح بها النبي ويقول فيها:

وأبيض يستسقى الغمام بوجهه ثمال اليتامى عصمة للأرامل

فقد عد ابن سلام أبا طالب من شعراء مكة جيد الكلام، وأضاف إليه هذه القصيدة، ثم حدثنا أن الأصمعي سأله عنها فقال: صحيحة، فسأله: أتدري أين منتهاها؟ فقال: لا أدري.[٤] وإذن فلم يكن يعرف ابن سلام إلا أن أبا طالب قال أبياتًا مدح فيها النبي، ولكن هذه الأبيات قد طولت وزيد فيها حتى اختلط أمرها عليه.[٥]

وقل مثل هذا في شعر حسان، فابن سلام يحدثنا أنه لم يُحمل على أحد من الشعراء مثل ما حُمل على حسان.[٦] وأنت تستطيع إذا نظرت في «سيرة ابن هشام» وكتب المغازي والفتوح والفتن أن تقول: بل قد حُمل على أكثر الشعراء في هذا العصر مثل ما حُمل على حسان، وأي غرابة في هذا؟! فقد كان هذا العصر عصر البطولة العربية المضرية، ظهر فيه دين جديد، ونتجت عن هذا الدين الجديد حركة سياسية واجتماعية وعقلية تغير لها وجه العالم القديم. ومتى رأيت عصرًا من عصور البطولة لم يكثر حوله القصص والتكلف والنحل، ولم يحمل على أهله ما لم يفعلوا من هذه الأقوال والأعمال التي ترفع من شأنهم وتعلي من ذكرهم وتلائم حظهم وحظ عصرهم من البطولة؟

فالشعر المحمول على هؤلاء الجاهليين أكثر من الشعر الذي صح عنهم، والمشقة الحقيقية إنما هي في أن نفرق بين هذا الشعر المحمول المنحول وذلك الشعر الصحيح. نعم! إن هنالك أشعارًا ظاهرة التكلف والنحل، هي هذه التي نحلها قصاص ورواة لا حظ لهم من العلم بالشعر ولا من المهارة في التقليد. ولكن هناك أشعارًا وضعها شعراء

[٤] المصدر نفسه صفحة ٦٠.

[٥] المصدر نفسه.

[٦] صفحة ٥٢.

ماهرون من العرب أنفسهم، وأخرى وضعها رواة كانوا أعلم باللغة والشعر، وأقدر على التصرف فيهما من العرب أنفسهم، كخلف وحماد ومن إليهما، فالتفريق بين الشعر الصحيح والشعر الذي صنعه هؤلاء ليس من الأشياء اليسيرة، وقد يمكن الوصول إليه أحيانًا. ولكني أزعم أن الباحث مضطر إلى ألا يقطع في مثل هذا الموقف بشيء، وكيف تريد أن تقطع في مثل هذا بشيء وقد انخدع عنه الفحول من علماء اللغة ومؤسسي النحو؟ وقد رأيت ما يقال من انخداع سيبويه بما وضع له الرواة لأغراض مختلفة منها العبث به.[7]

وكيف تستطيع أن تقطع في هذا بشيء حين يقال: إن الأصمعي قال: إنه هو الذي وضع على الأعشى قوله:

وأنكرتني وما كان الذي نكرت من الحوادث إلا الشيب والصلعا

وإن غير الأصمعي اعترف بأنه وضع على النابغة قوله:

خيل صيام وخيل غير صائمة تحت العجاج وأخرى تعلك اللجما[8]

ثم لا تنسَ أن للمضريين في جاهليتهم أحاديث وأساليب وقصصًا كما لليمنيين والربعيين، وأن هذه الأحاديث والأساطير والقصص قد استتبعت شعرًا أضيف إلى المضريين، كما استتبعت الأخرى شعرًا أضيف إلى الربعيين واليمنيين. فكما أن لليمنيين أحاديث الكُلاب وأخبار سيل العرم وما يشبه ذلك، وللربعيين أحاديث البسوس، فللمضريين أحاديث داحس والغبراء وأحاديث الفجار وأحاديث بعاث. وكل هذه الأحاديث لها فيما يظهر شعراء قد دونوها وقالوا فيها الشعر، ولكن موضع البحث هو أن نعرف أكان هؤلاء الشعراء جاهليين أم إسلاميين، أكان هذا الشعر صحيحًا أم منحولًا؟

والخلاصة أن قولنا بأن للمضريين شعرًا صحيحًا في الجاهلية ليس من شأنه أن يريحنا أو يحملنا على الدعة والاطمئنان، بل من شأنه أن يضاعف حظنا من المشقة

[7] ابن خلكان صفحة ١٨٩ ج أول طبع بولاق.

[8] راجع «العقد الثمين».

والعناء! لأننا مضطرون إلى أن نبحث عن هذا الشعر الصحيح، ونحن مضطرون في هذا البحث إلى أن نلاحظ كل ما قدمناه من أسباب النحل، ونلاحظ بعد ذلك أصولًا وقواعد أخرى فنية وعلمية لم نحتج إليها في شعر اليمنيين والربعيين. وسترى عندما نعرض للشعراء المضريين أن الأمر في تحقيق هذا الشعر ليس من اليسر واللين بحيث يُخيل إليك.

على أنا نقدم منذ الآن أننا لن نعرض لهؤلاء الشعراء وشعرهم كما نحب ولا كما ينبغي أن نفعل؛ لأنا لا نقصد في هذا الكتاب إلى التحقيق العلمي التفصيلي، وإنما نقصد إلى عرض النماذج وبسط ما يمكن بسطه من مذاهب البحث ومناهج التحليل الشعري. فأما النقد التفصيلي التحليلي الذي يعرض فيه الباحث لكل بيت فيدرسه من وجوهه المختلفة لفظًا ومعنى وأسلوبًا ووزنًا وقافية واتصالًا بالعصر الذي قيل فيه، فله موضع غير هذا الموضع، وهو لا يُعرض على الكثرة من القراء، وإنما يُعرض على الذين يتخذون هذا النحو من العلم صناعة وفنًّا.

(٢) كثرة الشعراء المضريين

على أن نظرة فيما حفظت كتب الأدب والتاريخ من أسماء الشعراء المضريين في الجاهلية كفيلة بأن تقفك موقفًا لا يخلو من الحيرة، فهذه الأسماء كثيرة كثرة غريبة، وهذه الكثرة مناقضة لطبيعة الأشياء من جهة، ولما حُفظ من الشعر المضري القديم من جهة أخرى. فأما طبيعة الأشياء فتأبى فيما يظهر أن يكون الشعراء المضريون من الكثرة بحيث لا تخلو منهم قبيلة ولا فصيلة ولا مدينة، وقد يكون من الغريب ألا يجتمع فريق من العرب في مكان أو تحت اسم من الأسماء دون أن يكون لهم شاعر أو شعراء. وقد يقال: إن الشعر كان في ذلك العصر حاجة اجتماعية لازمة قاسية لا تستطيع أن تستغني عنها القبيلة، ولا أن يستغني عنها الحي من أحياء العرب صغر أو كبر، قل أو كثر، فوجود الشاعر في القبائل كلها والأحياء كلها والفصائل كلها ملائم كل الملائمة لطبيعة الحياة البدوية التي لم تكن تخلو من خصومة متصلة وحرب تشب وصلح يُعقد. وكما أن كل حي أو قبيلة أو جماعة في حاجة إلى من يهيئ لها مرافقها المادية، فهي كذلك في حاجة إلى من يهيئ لها مرافقها المعنوية أدبية كانت هذه المرافق أو سياسية أو دينية. ولكنا نلاحظ أن هذه الحاجات المادية نفسها على لزومها وقسوتها لم تضطر ولا يمكن أن تضطر القبائل البدوية إلى الاستكثار من الذين يهيئون لهم

هذه المرافق التي تمس إليها الحاجة، كما استكثرت من الشعراء الذين كانوا يهيئون لها مرافقها الأدبية والسياسية. والمعروف أن الحاجة تشتد وتقوى كلما عظمت الحضارة واشتد سلطانها على الناس. والمعروف أيضًا أن قانون توزيع العمل الاجتماعي يسير ببطء في الحياة البدوية، وأنه إنما يصعب ويتعقد مع نمو الحضارة وقوتها، فحاجة القبيلة البدوية مادية كانت أو معنوية أبسط من حاجة الأمة المتحضرة، ومن ثم كان العمال الذين تدعو إليهم هذه الحاجة أقل في القبيلة البدوية منهم في الأمة المتحضرة، هم أقل عددًا وأقل تنوعًا أيضًا. وما تزال القبائل البدوية تضطرب في بلاد العرب وغير بلاد العرب، وما تزال حاجاتها كما كانت في العصر الجاهلي، ولعلها زادت وتعقدت بعض الشيء، وما نرى مع ذلك أن حظها من الشعر والشعراء الآن كحظها من الشعر والشعراء في العصر الجاهلي، أو كالحظ الذي يضيفه لها الرواة من الشعر والشعراء في ذلك العصر. ولا تقل: انحطت الأمة العربية البدوية بعد رقي، وجهلت بعد علم، وقست بعد لين؛ فما نظن أن أهل البادية في البلاد العربية قبل الإسلام كانوا خيرًا من أهل البادية في البلاد العربية الآن، أو كانوا أصفى منهم طبعًا، وأشد منهم نفاذ بصيرة وتوقد قريحة وتهيؤًا للشعر.

وإذن فكثرة هؤلاء الشعراء الذين يسميهم الرواة لا تخلو من غرابة، ولا سيما حين نلاحظ أن هذه الكثرة نفسها ليست شيئًا بالقياس إلى ما كان يتحدث به الرواة من أن الشعراء كانوا فوق الإحصاء، ومن أن الشعر كان فوق الحصر، ومن أن أبا ضمضم أنشد في ليلة واحدة لمائة شاعر كلهم كان يُسمى عمرًا، ومن أن حمادًا أنشأ مائة قصيدة على كل حرف من حروف المعجم، ومن أنه كان يستطيع أن ينشد سبعمائة قصيدة أولها كلها «بانت سعاد»، ومن أن الأصمعي كان يحفظ أربعة عشر ألف أرجوزة غير القصائد والمقطوعات، ومن أن أبا تمام كان يحفظ نحو ذلك أو أكثر منه، ومما يقال عن غير هؤلاء.[٩]

فكل هذا يدل على أن الفكرة التي كانت شائعة في القرن الثالث بين علماء الأمصار كانت تمثل العرب كأنهم أعظم الأمم حظًّا من الشعر، أو قل: كانت تمثل العرب على أنهم جميعًا شعراء، وظاهر أن هذا لا يمكن أن يكون من الحق في شيء.

[٩] راجع أخبار سيبويه المصري، نسخة خطية بدار الكتب المصرية.

على أن العصر العباسي لم يخل من علماء محققين كان لهم من الذوق والفطنة والاقتصاد ما يعصمهم من التورط في مثل هذا اللغو الفاحش، وربما كان ابن سلام أحسن مثل لهؤلاء العلماء المحققين الذين لم يتورطوا في كذب ولم يتعمدوا إسرافًا ولم يقصدوا إلى تضليل، وإنما احتاطوا ما استطاعوا الاحتياط؛ فإن وقعوا بعد ذلك في الخطأ فذلك حكم العصر والبيئة وحظ ما كان لهم من رقي في ملكة النقد.

وقد أحصى ابن سلام أو حاول أن يحصي أسماء الشعراء الجاهليين الذين صح له ولأصحابه من أهل البصرة أنهم وُجدوا وقالوا الشعر، فلم يتجاوز بهم سبعين، قسمهم أولًا إلى طبقات عشر، تتألف كل طبقة من أربعة شعراء، ثم ذكر أصحاب المراثي وهم أربعة، وشعراء القرى وهم ثمانية في مكة وخمسة في المدينة وأربعة في الطائف وثلاثة في البحرين، وأعلن أنه لا يعرف لليمامة شعراء،[١٠] وإن كان الأعشى والمتلمس من اليمامة — فيما يقول الرواة — وقد عدهم ابن سلام في الطبقات، ثم عد ابن سلام لليهود ثمانية من الشعراء، وهو إذا عرض لواحد من هؤلاء الشعراء جميعًا ذكر عنه شيئًا وروى له بيتًا أو أبياتًا. والظاهر من لفظ الرجل وروحه أنه وإن لم يكن يستقصي فهو يلم إلمامًا حسنًا بما كان معروفًا عند أهل البصرة أنه صحيح من وجود الشعراء وما يُضاف إليهم من الشعر. وقد أعرض ابن سلام عن طائفة كثيرة من الشعراء سماهم أبو الفرج في «الأغاني» وسماهم غير أبي الفرج من الرواة، ولا شك في أن هذا الإعراض من ابن سلام دليل واضح على أن المحققين من علماء البصرة كانوا يشكون في وجود هؤلاء الشعراء أو في صحة ما يُضاف إليهم من الشعر. ويكفي أن نلاحظ أن ابن سلام قد ذكر من الشعراء الجاهليين سبعين شاعرًا مفرقين في البلاد العربية كلها والقبائل العربية كلها، فمنهم اليمني والربعي والمضري، ومنهم شعراء المدن وشعراء البادية وشعراء اليهود. فأما أبو الفرج فقد سمَّى لمضر سبعة وستين شاعرًا، ولليمن أربعين، ولربيعة ثلاثة عشر، وسمَّى شعراء آخرين لم نحفل بإحصائهم، منهم من يتصل بجديس، ومنهم من يتصل بجرهم.

هذا؛ ولم نذكر شعراء الجن، ولا هذه الهواتف التي كانت تهتف بالناس شعرًا مرة ونثرًا مرة أخرى، كما أننا لم نذكر هؤلاء الشعراء الذين ذهبت أسماؤهم وبقيت

[١٠] «طبقات ابن سلام» ص٧٠.

أشعارهم، ورُويت منها في كتب الأدب والنحو والتاريخ القصائد الطوال والمقطوعات القصار والأبيات المفردة.

فأنت ترى في هذا كله أن القدماء أنفسهم لم يكونوا متفقين في الرأي بإزاء هؤلاء الشعراء وما يُضاف إليهم من الشعر، فبينما كان المحققون من أهل البصرة يحتاطون ويتشددون في الاحتياط كان أهل الكوفة يقبلون ما يُروى لهم في شيء من اللين والمرونة، ويضيفون إليه في كثير من الأحيان. وكان أهل بغداد كأهل الكوفة استعدادًا لقبول ما يُروى وتزيدًا في الرواية، على أن أهل البصرة أنفسهم لم يبرءوا من النحل! فقد كان منهم خلف كما كان من أهل الكوفة حماد وأبو عمرو الشيباني. ومهما يكن في تشدد البصريين واحتياط ابن سلام ومن إليه فنحن نقف منهم أيضًا موقف التردد، ونستكثر ما اطمأنوا إليه، ونرى أن المنصفين الصادقين منهم قد خدعوا وقبلوا ما لم يكن ينبغي أن يقبلوا، وكان أمرهم في ذلك كأمر المحققين من أصحاب الحديث، عنوا بنقد السند وتصحيحه، وانصرفوا إلى هذه العناية ولم يكادوا يعنون بنقد ما كان يُحمل إليهم من الأخبار والأشعار إذا ثبت لهم أن السند صحيح أو قريب من الصحيح. ومع ذلك فتصحيح السند وحده لا يكفي، فقد يكون الراوي صادقًا مأمونًا محتاطًا، ولكنه يخدع مع ذلك عن نفسه وعما يروى له، وقد يكون الراوي من المهارة والدقة والفطنة بحيث يستطيع أن يخفي أمره على الناس ويظهر لهم مظهر الصادق التقي الورع الأمين. وهم يحدثوننا أن أبا عمرو الشيباني كان يجمع شعر القبائل في الكوفة، فإذا جمع شعر قبيلة انصرف إلى المصحف فكتبه بخطه، وهم يحدثوننا بعد هذا أنه كان شديد الكلف بشرب الخمر، ثم هم يحدثوننا أنه كان كثير الوضع للشعر.

(٢-١) النقد الداخلي

فنحن معرضون لأن نخدع عن أنفسنا في أمر الرواة؛ إما لأنهم أنفسهم مخدوعون، وإما لأنهم خادعون. وإذن فالعناية بالسند لا تكفي لتصحيح ما يصل إلينا من طريقه، ولا بد لنا من أن نتجاوز هذا النقد الخارجي إلى نقد داخلي، إن صح هذا التعبير، إلى نقد يتناول النص الشعري نفسه في لفظه ومعناه ونحوه وعروضه وقافيته. هذا النقد لازم؛ لأنه وحده يستطيع أن يظهرنا على قيمة ما يُروى لنا من الشعر أصحيح هو أم غير صحيح؟ ولكنه مع الأسف الشديد ليس يسيرًا ولا منتجًا الآن بالقياس إلى الشعر الجاهلي، فنحن لا نستطيع أن نقول في يقين أو ترجيح علمي إن هذا النص

ملائم من الوجهة اللغوية للعصر الجاهلي أو غير ملائم؛ لأن لغة هذا العصر الجاهلي لم تُضبط ضبطًا تاريخيًّا ولا علميًّا صحيحًا، وكل ما صح لدينا منها صحة قاطعة ولكنها في حاجة إلى التدوين إنما هي لغة القرآن. ولكن من ذا الذي يستطيع أن يزعم أن القرآن قد استعمل كل الألفاظ التي كانت شائعة مألوفة بين المضريين لأيام النبي؟ ومن ناحية أخرى من ذا الذي يستطيع أن يزعم أن هذه اللغة التي نجدها في شعر الأمويين والعباسيين وفي معاجم اللغة كانت كلها شائعة مألوفة عند المضريين إبان ظهور الإسلام، ونحن نعلم علمًا لا يقبل الشك أن العرب قد خلطوا خلطًا بعد الإسلام وأن لغة مضر قد امتصت لغات قبائل غير مضرية أيام بني أمية، كما استمدت ألفاظًا أعجمية بعد الفتح وبعد الاختلاط بالفرس وغير الفرس؟ وما دمنا لم نصل إلى تدوين اللغة المضرية الجاهلية تدوينًا تاريخيًّا صحيحًا فنحن عاجزون عن أن نتخذ هذه اللغة مقياسًا علميًّا لتصحيح ما يضاف إلى المضريين قبل الإسلام أو رفضه.

وأنت تستطيع أن تقول مثل هذا بالقياس إلى النحو والصرف والعروض، فمن ذا الذي يستطيع أن يزعم أن النحو العربي والصرف كما هما في كتاب سيبويه مثلًا يمثلان ما كان معروفًا من نحو وصرف عند المضرية قبل الإسلام؟ ومن ذا الذي يستطيع أن يزعم أن الجاهليين من المضريين قد اصطنعوا هذه الأوزان العروضية كلها على نحو ما دونها الخليل؟ بل من ذا الذي يستطيع أن يعين لنا الأوزان التي استُعملت قبل الإسلام والتي استُحدثت بعد الإسلام؟

وإذن فهذا النحو من المقاييس العلمية مع أنه النحو الوحيد الذي يستطيع أن ينتهي بنا إلى يقين أو شيء يشبه اليقين مغلق أمامنا، لا يستطيع أن ينتهي بنا إلى الحق في أمر هذا الشعر المضري الجاهلي. ونحن مع ذلك مطمئنون إلى هذا، ومطمئنون إلى أن هذا الشعر الذي صح قد اختلط بما حمل على المضريين بعد الإسلام، فكيف السبيل إلى تمييز الصحيح من غيره؟

(٢-٢) غرابة اللفظ

هنالك مذهب خداع يذهبه القدماء والمحدثون في تحقيق الشعر الجاهلي، وخلاصته النظر إلى الألفاظ التي يأتلف منها الشعر؛ فإن كانت متينة رصينة كثيرة الغريب قيل: إن الشعر جاهلي. وإن كانت سهلة لينة مألوفة قيل: إن الشعر مصنوع. وهذا المذهب يقوم بالطبع على أن الشعراء الجاهليين كانوا أهل بادية يعيشون في صحراء ليس بينها

وبين الحضارة اتصال، فظلت لغتهم بدوية متأثرة بإقليم الصحراء محتفظة بشيء من الغربة والحوشية يميزها من لغة الحضر التي تأثرت بالترف ولين العيش وقبلت تأثير اللغات الأجنبية والأجناس الأجنبية أيضًا. فإذا عرض لأصحاب هذا المذهب شعر يُضاف إلى الجاهليين وفيه سهولة وإسفاف ولين التمسوا لذلك العلل، كما يصنعون في شعر عدي بن زيد؛ فكثير من هذا الشعر سهل لين مسف، وهو مع ذلك يُضاف إلى هذا الشاعر الجاهلي المضري، يُضيفه إليه علماء رواة ثقات معروفون بالصدق والأمانة. وإذن فلا بد من تعليل هذا اللين والإسفاف. وليس في هذا التعليل شيء من المشقة ولا العسر؛ فقد كان عدي من أهل الحيرة؛ أي كان متصلًا بحضارة الفرس، وكان ينفق في هذه البلاد الخصبة حياة راضية، لا تخلو من نعومة ولين، فلا جرم رق شعره ولان، وخالف في هذه الرقة واللين ما هو مألوف في شعر الجاهليين عامة والمضريين خاصة.

ولكن هنالك شعراء آخرين عاشوا في الحيرة، وعاشوا عند الغسانيين في أطراف الشام، وقضوا في هذين الإقليمين حياة ناعمة هنية، وظل شعرهم في ذلك شديد الأسر قوي المتن رصينًا متينًا، حظ الشدة فيه أكثر من حظ اللين، ولنضرب لذلك مثلًا النابغة الذبياني؛ فقد اتصل بالنعمان — فيما يقول الرواة — اتصالًا شديدًا، وتحضر واتخذ آنية الذهب والفضة، وظفر من عطاء الغسانيين بشيء كثير، وهو مع ذلك قوي الشعر عظيم الحظ من الشدة والصلابة. فإن قلت فقد نبغ النابغة بعد أن تقدمت به السن، ولم يتصل بملوك الحيرة والشام إلا بعد أن تم تكوينه، فلم يكن اليسير أن تتغير لغته أو لهجته على حين نشأ عَدِيٌّ بن زيد نشأة حضرية، فقد وُلد في الحيرة، وتأثر في تربيته ونشأته كلها بحياة الفرس، قلت: هناك شاعر آخر يُذكر اسمه مع النابغة لأنه نادم النعمان ويقال: إنه وشى بالنابغة إلى النعمان، ويقال أيضًا: إنه هوى المتجردة امرأة النعمان وشبب بها، وهذا الشاعر هو المنخَّل اليشكري، وهو بدوي النشأة لم يتصل بالنعمان إلا بعد أن تقدمت به السن، والرواة يروون له قصيدة ما نظن أن شعراء بغداد في العصر العباسي قد استطاعوا أن يقولوا شعرًا أقرب منها إلى السهولة واللين، وهي القصيدة التي مطلعها:

إن كنت عاذلتي فسيري نحو العراق ولا تحوري

والتي يقول فيها:

ولقد دخلت على الفتا ... ة الخدر في اليوم المطير
الكاعب الحسناء تر ... فل في الدمقس وفي الحرير
فدفعتها فتدافعت ... مشي القطاة إلى الغدير
ولثمتها فتنفست ... كتنفس الظبي الغرير
ودنت وقالت: يا منخـ ... ـل ما بجسمك من حرور!
ما شف جسمي غير حبـ ... ـك فاهدئي عني وسيري
وإذا شربت فإنني ... رب الخورنق والسدير
وإذا صحوت فإنني ... رب الشويهة والبعير
يا هند من لمتيم ... يا هند للعاني الأسير

فكيف رق شعر المنخل ولان إلى هذا الحد وهو كالنابغة بدوي النشأة حديث عهد بالحضارة؟

وهناك شاعر آخر لم يعرف الحضارة إلا لمامًا، وهو الأعشى الذي كان يعيش داخل البلاد العربية، ويختلف — فيما يقول الرواة — إلى أصحاب الحيرة والشام وأقيال اليمن، وأنت تجد في شعر الأعشى من السهولة واللين ما تُنكر، وقد قدمنا لك أن شعر ربيعة كله سهل لين مسف إلا النزر اليسير، وأكثر الشعراء الربعيين كانوا يعيشون في البادية بادية العراق، فما بال شعرهم قد رق ولان دون شعر مضر؟ وما بال شعر فريق من المضريين لم يخل من رقة ولين؟ بل ما بال شعر الشاعر المضري الواحد يصلب ويلين في القصيدة الواحدة؟ وانظر إلى هذه القصيدة التي تُضاف إلى علقمة بن عبدة كيف ابتدئت بهذا البيت الذي يرق حتى لكأنه بغدادي:

ذهبت من الهجران في كل مذهب ... ولم يك حقًّا كل هذا التجنب

ثم يشتد الشاعر حتى يصل إلى الإلغاز في وصف الفرس.

والرواة مع ذلك يصححون هذا الشعر لعلقمة كما يصححون للنابغة شعرًا كثيرًا في صدره صلابة وشدة، وفي آخره سهولة ولين.

أفترى أننا نقبل من هذا الشعر ما صلب واشتد فنصححه، ونرفض منه ما سهل ولان؟

وقد يمكن أن يُقبل هذا لولا أن في الأمر نظرًا يدعو إلى الوقوف والتردد والاحتياط؛ فلا ينبغي أن يؤخذ الغريب الصعب على أنه صحيح لغرابته وصعوبته، ولا أن يؤخذ اللين السهل على أنه منحول لسهولته ولينه؛ ذلك لأن الغرابة قد تكون متكلفة، وقد يتكلفها الراوي أو العالم ويتخذها وسيلة إلى خداع العلماء والمتأدبين، والقدماء أنفسهم يرون أن اللامية التي تنسب إلى الشنفرى منحولة، وهم يزعمون أن خلفًا هو الذي نحلها، ومع ذلك ففيها هذا البيت:

ولي دونكم أهلون سيدٌ عملسٌ وأرقط زُهلول وعرفاء جيأل

فماذا ترى في صلابة هذا البيت وشدة ألفاظه وغرابتها؟

ولخلف قصيدة رواها صاحب «الأغاني» في أخباره، تستطيع أن تقرأها دون أن تفهم منها شيئًا، فإذا استعنت بما قال حولها أبو الفرج ورجعت إلى المعاجم في تفسيرها عرفت أنها من أفحش الشعر وأقبحه، ومع ذلك فالقصيدة لخلف، وأنت تستطيع أن تضيفها إلى أشد الأعراب حظًّا من العنجهية وإغراقًا في الغريب. ومع ذلك فقد كان شعراء العراق في عصر خلف وقبل عصر خلف يصطنعون أيسر اللفظ وأدناه إلى الفهم حين يريدون الهجاء والإقذاع فيه.

ولا يقف الأمر عند هذا الحد، فأنت تستطيع أن تقرأ رجز رؤبة والعجاج وذي الرمة، وأن تقرأ الأرجوزة تأتلف من المائة وتزيد عليها دون أن تفهم منها إلا قليلًا حتى تضطر إلى الاستعانة بالمعاجم. ومع ذلك فقد كان رؤبة والعجاج وذو الرمة يعيشون في العصر الأموي، وتأخر بهم هذا العصر حتى أدرك بعضهم أيام بني العباس، وكان يونس بن حبيب يأخذ الرجز واللغة والغريب عن رؤبة، ولن تجد في الشعر الجاهلي قصيدة تقرب في الشدة والصلابة من رجز هؤلاء الرجاز، وليس من شك عندي في أن هؤلاء الرجاز كانوا يتكلفون الغريب تكلفًا، ويخترعون الألفاظ اختراعًا لأسباب كثيرة قد نعرض لها في غير هذا الكتاب. أفترى أن رجز رؤبة وأبيه وذي الرمة يجب أن يكون جاهليًّا لا لشيء إلا أنه غريب اللفظ، مسرف في شدة المتن وقوة الأسر؟

وما لنا نعرض لرؤبة والعجاج وخلف والقرآن نفسه بين أيدينا نستطيع أن نقرأه وننظر فيه؛ فسترى أنه على شدة متنه وقوة أسره يسير سهل قليل الغريب بالقياس إلى الشعر الجاهلي، ونحن نستطيع أن نقرأ السورة الطويلة من سوره فنفهمها من الوجهة اللغوية دون أن نحتاج احتياجًا شديدًا إلى المعاجم، أفترى أن سهولة القرآن

ويسر ألفاظه وقربه من الأفهام تترك مجالًا للشك في صحة نسبته إلى العصر الذي تُلي فيه؟

وحديث النبي الذي صح عنه، تستطيع أن تقرأ أكثره فتفهمه من الوجهة اللغوية من غير مشقة ولا عنف.

وإذن فلا ينبغي أن تُتخذ غرابة اللفظ دليلًا على الصحة والقدم، ولا ينبغي أن تُتخذ سهولة اللفظ دليلًا على النحل والجدة، وإذن فليس غريبًا أن تقرأ الشعر يُضاف إلى الجاهليين فنفهمه دون مشقة ونرجح مع ذلك صحته، وأن نقرأ الشعر يُضاف إلى الجاهليين فلا نفهم منه شيئًا، ونرفض مع ذلك أن يكون صحيحًا.

وإذا لم يكن بد من وضع قاعدة أو شبه قاعدة في هذا الموضوع فنحن ميالون إلى أن نقف موقف الشك من الشعر الذي يسرف صاحبه في الغريب، كما أننا ميالون إلى أن نقف موقف الشك أيضًا من الشعر الذي يسرف صاحبه في السهولة واللين، وإنما الشعر الذي نستعد للنظر في صحته هو هذا الذي يناسب لغة القرآن وما صح من الحديث متانة لفظ ورصانة أسلوب في غير تكلف للغريب ولا إسراف في الحوشية، ويناسب القرآن وما صح من الحديث سهولة مأخذ وقربًا من الفهم في غير إسفاف ولا دنو من السخف. على أننا لا نقول: إننا حين نجد هذا الشعر المتين السهل نقطع بصحته، وإنما قلنا: نستعد للنظر في صحته، فمن الذي يقطع لنا بأن هذا الشعر الذي سهل لفظه ومعناه في رصانة ومتانة لم ينحله شاعر عربي إسلامي أو راوية ماهر في النحل؟

(٢-٣) بداوة المعنى

وقد يذهب قوم إلى التماس أسباب الصحة والنحل في المعنى دون اللفظ، يعتمدون في ذلك على ما يعتمد عليه أصحاب الغريب من أن الشعراء الجاهليين عامة والمضريين خاصة كانوا أهل بادية يعيشون في الصحراء عيشة فيها شظف كثير وخشونة ظاهرة، وإذا كان الشعر في لفظه ومعناه مرآة لحياة الشاعر خاصة، ولحياة البيئة الاجتماعية التي يعيش فيها الشاعر بوجه عام، فيجب أن تكون المعاني التي يقصد إليها شعراء الجاهليين ملائمة لحياة البادية في صورها وأغراضها وموضوعاتها، فإذا وُجد في شعر بعض هؤلاء الشعراء ما يُخالف هذا القانون فيجب أن نلتمس العلة لتفسيره؛ فإن وُجد في حياته ما يفسر هذه المخالفة فذاك، وإلا فالشعر منحول. مثال ذلك: أنك قد لا تجد

شيئًا من الغرابة إن رأيت في شعر امرئ القيس ما يدل على ترف وحضارة ما؛ فقد كان امرؤ القيس ملكًا وابن ملك، فمن المعقول أن يكون تصوره وخياله ملائمين لحياة الملوك، ومثال ذلك أيضًا ما قدمنا من شعر المنخل، ومن شعر عدي بن زيد، ففي شعر هذين الشاعرين معانٍ حضرية، ولكنها تُقبل؛ لأنهما اتصلا بالحضارة في العراق عن قريب أو بعيد.

ولكن هذا المذهب ليس أقرب إلى الحق من المذهب الذي سبقه؛ ذلك لأنَّا نُنكر قبل كل شيء أن يكون العرب كلهم أهل بادية، ونحن نعلم أن أهل اليمن كانوا أصحاب حضارة، ونحن نعلم أن كان للمضريين مدن لم تخلُ من حضارة ولم يخلُ أهلها من عيش رقيق في مكة والمدينة والطائف، وإذن فيجب أن يكون الفرق ظاهرًا بين ألفاظ الشعراء الذين نشئوا وعاشوا في المدن ومعانيهم، وألفاظ الشعراء الذين عاشوا في البادية ومعانيهم. ولكنا لا نكاد نجد هذا الفرق؛ فشعر المكيين والمدنيين موافق كل الموافقة لشعر البدويين من أهل الحجاز ونجد في الخيال والتصور والأغراض والمعاني بوجه عام، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى لا نستطيع أن نعتمد على هذا المذهب؛ لأن العرب لم يتحضروا كلهم بعد الإسلام، وإنما ظلت كثرتهم بادية في الحجاز ونجد وغير الحجاز ونجد، وظلت تقول الشعر كما كانت تقوله في الجاهلية، ونحلت الشعر. فكيف تستطيع أن تقطع بأن التصور البدوي والخيال البدوي والمعنى البدوي تكفي ليكون الشعر جاهليًّا؟ ولِمَ لا يكون هذا الشعر إسلاميًّا بدويًّا إذا لم تعتمد في تحقيق ذلك إلا على ملاءمة معانيه وصوره لحياة البادية؟

ونحن نستطيع أن نقول في هذا أيضًا مثل ما قلنا في اللفظ، فما الذي يمنع مهرة الرواة والشعراء المتحضرين أن يتقنوا الحياة البدوية إتقانًا تامًّا، ويحسنوا تقليد شعراء البادية في ألفاظهم ومعانيهم وما يقصدون إليه من الأغراض؟ وهذا هو الذي كان بالفعل أيام بني العباس؛ فقد كان خلف وحماد أعلم بلغة البادية وأغراضها ومعانيها وخيالاتها من أهل البادية أنفسهم، وكان الرواة من أمثالهما لا يترددون في تخطئة الأعراب كما كانوا يقلدونهم فيخدعونهم عن أنفسهم.

وليس عندنا من شك في أن هذا الغزل العذب الذي يُضاف إلى الأعراب قد نحل أكثره في الكوفة والبصرة وبغداد.

وإذن فتزييف المعنى ليس أشد عسرًا من تزييف اللفظ، وليس من الفطنة أن نتخذ بدوية المعنى مقياسًا لصحة الشعر الجاهلي، كما أنه ليس من الفطنة أن نتخذ غرابة اللفظ مقياسًا لصحة هذا الشعر أيضًا.

ومع ذلك فلا بد لنا من مقياس، وليكن هذا المقياس صحيحًا من كل وجه، أو صحيحًا من بعض الوجوه دون بعضها الآخر، فنحن محتاجون إليه على كل حال؛ لأننا لا نستطيع أن نرفض كل ما يُضاف إلى المضريين في الجاهلية بحجة أننا لا نستطيع أن نعتمد على اللفظ لإمكان تقليده، ولا على المعنى لإمكان تقليده أيضًا، فما عسى أن يكون هذا المقياس؟

(٤-٢) مقياس مركب

يجب أن ننبه من الآن إلى أننا لم نُوفق بعدُ لمقياس علمي نستطيع أن نطمئن إليه حقًّا، ولكننا مع ذلك لم نيأس من الوصول إلى مقياس أو مقاييس إلا تفد اليقين فقد تفيد الظن، وقد تنتهي أحيانًا إلى الترجيح الذي يقرب إلى اليقين.

نحن لا نعتمد على اللفظ وحده، ولا نعتمد على المعنى وحده، ولا نعتمد على اللفظ والمعنى ليس غير، وإنما نعتمد على اللفظ والمعنى وعلى أشياء أخرى فنية وتاريخية، ومن مجموع هذه الأشياء كلها نستخلص لأنفسنا مقياسًا يقرب إلينا صواب الرأي في هذا الشعر الجاهلي المضري، أو بعبارة أصح في طائفة من هذا الشعر المضري الجاهلي. وقد يكون من العسير أن يفهم هذا دون شيء من التفصيل وضرب المثل.

فلنتخذ شعر زهير موضوعًا للبحث، ولنلتمس طريقًا إلى تحقيق هذا الشعر الحديث أصحيح هو أم غير صحيح؟

فنحن نشترط أن يكون لفظ زهير ومعناه ملائمين ملاءمة ظاهرة للحياة البدوية آخر العصر الجاهلي، ولا ينبغي أن يعترض بما قدمنا من أنا ننكر أن تكون اللغة الجاهلية المضرية قد دونت تدوينًا علميًّا صحيحًا؛ فنحن لا نغير رأينا في هذا، ولكننا مع ذلك نعرف هذه اللغة بوجه ما، بفضل القرآن والحديث؛ فنستطيع إذن أن نتصورها تصورًا ما، ونستطيع إذن أن نقول: إن هذه الألفاظ ملائمة أو غير ملائمة للغة الجاهليين أيام النبي، وكذلك الأمر في المعنى وما يتألف منه من الصور والخيالات وما يرمي إليه من الأغراض.

فإذا تحققنا ملاءمة اللفظ والمعنى للعصر الذي قيل الشعر فيه بقيت أمامنا مشكلة عسيرة جدًّا، وهي مشكلة إمكان التقليد والتزييف، وهنا نلجأ إلى شيء آخر غير اللفظ والمعنى وملاءمتهما للعصر الذي قيل فيه الشعر، وهو الخصائص الفنية، وهذه الخصائص الفنية يمكن أن تُلتمس عند شاعر واحد، عند زهير مثلًا، ويمكن أن تُلتمس

عند طائفة من الشعراء. ولكننا نريد أن نبالغ في الاحتياط فلا نكتفي بالخصائص الفنية التي نظفر بها عند شاعر واحد؛ لأننا لا نأمن أن تكون هذه الخصائص ليست حظ الشاعر نفسه، وإنما هي حظ الراوية الذي نحل الشعر وأضافه إلى الشاعر، ولنضرب لذلك مثلًا يوضحه؛ فالرواة يقولون: إن امرأ القيس أول من قيد الأوابد وشبه الخيل بالعصي والعقبان، فمن ذا الذي يضمن لي أن امرأ القيس أول من قيد الأوابد وشبه الخيل بالعصي والعقبان؟ ولِمَ لا يكون الراوية الذي تكلف شعر امرئ القيس هو الذي قيد الأوابد وشبه الخيل بالعصي والعقبان، وأضاف ذلك إلى امرئ القيس فيما أضاف؟

أنا إذن لا أكتفي بهذه الخصائص الفنية التي تُوجد عند الشاعر وحده دون غيره لأقطع بصحة شعره أو أرجحها، وإنما ألتمس خصائص أخرى يشترك فيها هذا الشاعر وشعراء آخرون بينه وبينهم صلة ما.

فإذا ظفرت بهذه الخصائص الفنية ورأيتها مشتركة بين طائفة ما من الشعراء رجحت أن لشعر هذه الطائفة نصيبًا من الصحة، إلا أن يقوم الدليل على أن شعر هذه الطائفة كله قد نحله راوٍ بعينه أو رواه راوٍ بعينه، وفي هذه الحال أعود إلى الشك؛ لأني لا آمن أن تكون هذه الخصائص المشتركة خصائص الراوي الذي تكلف ونحل.

فإذا صح لي أن هذه الخصائص إنما هي خصائص شعراء لا خصائص الراوي، ورجحت على ذلك صحة ما يُضاف إلى هؤلاء الشعراء من البيت، التمست خصائصهم الفنية التي انفرد بها كل واحد منهم والتي أبيت منذ حين أن أعتمد عليها في تصحيح الشعر أو رفضه، ولأوضح هذا كله بمثل يزيل كل لبس أو غموض، أريد كما قدمت أن أبحث عن شعر زهير، فأرى أن الرواة يحدثوننا بأن زهيرًا كان راوية أوس بن حجر، وأن الحطيئة كان راوية زهير، وأن كعب بن زهير كان شاعرًا تعلم الشعر عن أبيه، وإذن فبين يدي شعراء أربعة: أوس وزهير وكعب والحطيئة. وقد رأيت الرواة يحدثوننا بأن زهيرًا كان يصنع شعره ويتكلفه وينفق الحول أحيانًا قبل أن يُظهر القصيدة من شعره، وأن الحطيئة كان عبدًا من عبيد الشعر يتكلفه ويشقى في صنعته، وأن كعبًا والحطيئة كليهما قد ذكر صناعة الشعر وتثقيفه والعناء فيه. وإذن؛ فإذا كان هذا كله حقًّا فإنَّا بإزاء مدرسة شعرية معينة أستاذها الأول أوس بن حجر، وأستاذها الثاني زهير، وأستاذها الثالث الحطيئة الذي أخذ عنه في الإسلام جميل، وعن جميل أخذ كُثَيِّر. فلأعرض قبل كل شيء عن الخصائص التي تكوِّن شخصية هؤلاء الشعراء ولألتمس

ما يمكن أن يكون بينهم جميعًا من التشابه، فإذا ظفرت بطائفة من الوجوه الفنية يشتركون فيها جميعًا على اختلاف شخصياتهم كان من المرجح أني قد ظفرت بمدرسة من مدارس الشعر الجاهلي، وبالقواعد الفنية التي كانت تقوم عليها هذه المدرسة. وإذا لم يثبت لي أن راوية واحدًا قد نحل أو روى شعر هؤلاء الأربعة كان المرجح أن شعرهم صحيح. وليس معنى هذا أني بعد هذا التحقيق والتدقيق أستريح إلى صحة هذا الشعر في غير بحث ولا شك، بل معناه أني أفترض صحته وأرجحها، ثم ألتمس بعد ذلك نحله وتحليله واستخلاص صحيحه مما أضاف إليه الرواة وغير الرواة للأسباب التي قدمتها في الكتاب الثالث.

فأنت ترى أني بهذا المقياس الذي أؤلفه من اللفظ والمعنى والخصائص الفنية المشتركة قد أستطيع أن أصل إلى شيء من الحق والصواب في أمر هذا الشعر الجاهلي.

والنتيجة لهذا هي أنه لا ينبغي أن نبحث عن الشعر الجاهلي الآن من حيث شخصية الشعراء الذين يُضاف إليهم، بل من حيث المدارس التي أنشأت هؤلاء الشعراء، وستضحك من هذا اللفظ، ولكني أؤكد لك أنه لا يُضحك؛ فقد كانت للشعر الجاهلي في مضر مدارس. فأما أنا فقد ظفرت بواحدة منها، واستطعت فيما يظهر أن أستكشف بعض خصائصها الفنية، وهي هذه المدرسة التي ذكرتها آنفًا. وأما أنت فعليك أن تمضي في هذا البحث على هذا الأسلوب فتلتمس المدرسة الشعرية في المدينة، هذه التي كانت تتألف من قيس بن الأسلت وقيس بن الحطيم وحسان بن ثابت وكعب بن مالك وعبد الله بن رواحة وعبد الرحمن بن حسان وسعيد بن عبد الرحمن بن حسان وشعراء الأنصار في المدينة بعد الإسلام. وتلتمس المدرسة الشعرية في مكة، هذه المدرسة التي كانت تتألف من شعراء لم يكن لهم شأن في الجاهلية، ولكنهم ظهروا عندما اشتد جهاد قريش للنبي، وقويت شخصيتهم حتى كونوا في مكة سنَّة شعرية قرشية خاصة مثلها بعد الإسلام شعراء كعمر بن أبي ربيعة والعرجي. وتستطيع أن تلتمس مدارس أخرى في البادية، كمدارس الشماخ بن ضرار التي كانت — فيما يظهر — تُنافس مدرسة زهير. وامض على هذا النحو، خذ الشعراء الجاهليين المضريين جماعات ولا تأخذهم أفرادًا، حتى إذا استطعت أن تحقق لكل جماعة خصائصها فالتمس خصائص الأفراد ومميزاتهم.

ومهما يكن من شيء فأنا مطمئن إلى أن هذا المقياس الذي ألفته تأليفًا من أشياء بعيدة الاتصال فيما بينها قد يؤدي إلى نتائج لا بأس بها، ولأبدأ فأعرض عليك هذه

المدرسة التي ظفرت بخصائصها تاركًا لك ولغيرك من الباحثين إتمام هذا النحو من الاستقصاء.

(٣) أوس بن حجر – زهير – الحطيئة – كعب بن زهير – النابغة

(٣-١) أوس بن حجر

وقد يكون من الغريب أن نجمع هؤلاء الشعراء في فصل واحد، وأن نبتدئهم بأوس، ولكنك قد عرفت آنفًا أنا نرى أنهم ينتهون جميعًا إلى أصل واحد، وأن أوس هو أستاذهم. ونحن لم نستنبط هذا من عند أنفسنا، وإنما يحدثنا ببعضه القدماء نصًّا ويلمحون إلى بعضه الآخر تلميحًا، فهم متفقون على أن أوسًا قد كان أستاذ زهير، أو بعبارة أدق على أن زهيرًا كان راوية أوس. وهم قد لا يكتفون بهذه الصلة الفنية بين الشاعرين فيزعمون أن زهيرًا كان ربيبًا لأوس. وعلماء البصرة والكوفة وبغداد يروون عن أبي عمرو بن العلاء أنه كان يقول: إن أوسًا كان شاعر مضر، حتى ظهر النابغة وزهير فأخملاه، وظل بعد ذلك شاعر تميم في الجاهلية غير مدافع. وكأن هذه السنة قد ظلت في بني تميم؛ فقد روى بعض علماء البصرة أنه شهد أشياخًا من تميم لا يعدلون بأوس أحدًا، وتحدث الأصمعي بأن أوسًا كان شاعر مضر ولكن النابغة طأطأ منه فظل شاعر تميم. وكان أبو عبيدة يعد أوسًا في الطبقة الثالثة، والظاهر أن ابن سلام يعده في الطبقة الثانية مع كعب والحطيئة، ولكنه سقط مما في أيدينا من كتاب ابن سلام وسقط معه الشاعر الرابع لهذه الطبقة الثانية.

وكل هذه الأحاديث والأخبار تدل على أن القدماء من علماء البصرة والكوفة وبغداد كانوا يعرفون لأوس قدره وتفوقه، ولا يقدمون عليه من مضر إلا تلميذيه النابغة وزهير؛ لأن أمر هذين التلميذين قد عظم واشتهر حتى عُرفا أكثر من أستاذهما. ولكن الرواة لا يعرفون بعد هذا من أمر أوس شيئًا، فهم يختلفون في نسبه، لا يتفقون إلا على أنه مضري تميمي، وهم متفقون على أنه مدح رجلًا من بني أسد يقال له: فضالة، واتصل به ورثاه بعد موته بغير قصيدة. وهم يزعمون أن أصل اتصاله بفضالة هذا أنه سقط عن ناقته في بعض أسفاره وكان في بلاد بني أسد فانكسرت ساقه فبات مكانه، فلما كان الصبح أقبل بنات الحي يجنين الكمأة، فلما رأينه فزعن، فدعا صغراهن وسألها عن اسمها، قالت: حليمة بنت فضالة، فأعطاها حجرًا وقال اذهبي إلى أبيك فقولي له:

ابن هذا يقرأ عليك السلام، فلما أدت الفتاة رسالتها قال أبوها: يا بنية، لقد جئتني بمدح الدهر أو ذم الدهر. ثم انتقل بأهله حتى ضرب بيته على أوس ولم يفارقه حتى استقل. وظاهر ما في هذه القصة من التكلف ومحاولة الإغراب، ولكنها مع هذا كل ما يروي أبو الفرج من أخبار أوس.

فلنطمئن إذن إلى أن حياة أوس مجهولة، ولنطمئن إلى اليأس من أن نعرف من أمره شيئًا غير هذا، على أن قراءة ديوانه القصير قد لا تخلو من بعض الفائدة من هذه الناحية؛ فقد نجد في شعره أسماء قوم مدحهم وآخرين هجاهم؛ وقد نستطيع أن نتبين بعض حياته من هذا المدح والهجاء ومن الفخر بنفسه وقومه، ولكننا أحوج إلى السرعة من أن نقف عند هذا التفصيل.

فلندع حياة أوس الآن ولنعرض شعره، ونحن مضطرون إلى أن نعرض لهذا الشعر في إيجاز شديد؛ فمثل هذا الكتاب لا يتسع لدرس ديوان أوس درسًا مفصلًا، ونخشى إن عرضنا لهذا الدرس أن نثقل ونمل؛ ذلك لأن شعر أوس من الوجهة اللفظية والمعنوية يمثل حياة البادية تمثيلًا قويًّا صادقًا، فمعانيه كلها بدوية وألفاظه متينة رصينة، وربما كثر فيها الغريب أحيانًا. وأنت تستطيع أن تقرأ القصيدة من قصائده فلا تحس معانيها إلا من وراء ستار؛ إما لغرابة اللفظ وصعوبته، وإما لبعد هذه المعاني عما ألفت من ألوان الخيال وضروب التصور. وليس من شك في أن ما يُضاف إلى النابغة وزهير من الشعر في جملته أيسر لفظًا وأدنى مأخذًا وأقرب إلى الفهم مما بقي من شعر أوس في جملته أيضًا. وسنعرض عليك نماذج تُثبت هذا، وأكبر الظن أن مصدر هذا الفرق بين الأستاذ وتلميذيه إنما هو تأخر النابغة وزهير عن أوس بعض الشيء، فالظاهر أن لغة الشعر المضري كانت في النصف الثاني من القرن السادس للمسيح تتطور تطورًا سريعًا وتتحضر بعض التحضر، وتتحلل من الغريب والقيود البدوية إلى حد ما. والظاهر أيضًا أن النابغة وزهيرًا كانا من الذين أعانوا هذا التطور وأسرعوا به إلى غايته حتى جاء القرآن فطبع هذه اللغة الأدبية بطابعه الخالد. ثم إن هناك مصدرًا آخر لهذا الفرق بين شعر التلميذين وشعر أستاذهما؛ وهو أن النحل كثر في شعر النابغة وزهير كثرة لا تُشبه النحل في شعر أوس نفسه الذي لم يخل من النحل والتكلف، كما سترى. والذي يعنينا أن نقف عنده من شعر أوس — لأنه الخاصة المشتركة بينه وبين تلاميذه — إنما هو قبل كل شيء مذهبه الشعري في الوصف، فإن تشخيص هذا المذهب سيعيننا على أن نفهم شعر زهير وتلاميذه من ناحية، وعلى أن

نلاحظ تطور هذا المذهب نفسه ورقيه في عصر قصير من ناحية أخرى، وعلى أن نغير رأينا في بعض المذاهب الشعرية أيام بني العباس من ناحية ثالثة. ذلك أن أوسًا شاعر حسي مادي، إن صح هذا التعبير، كأنه يشعر بحسه، كأنه يشعر بعينيه وأذنيه ويديه، أو قل: كأن ملكة الخيال لم تودع منه حيث أودعت من الآخرين من وراء الحواس، وإنما أودعت الحواس نفسها. أو قل — إن لم يكن بد من التدقيق العلمي: إن ملكة الخيال عند أوس كانت شديدة الاتصال بحسه المادي قليلة الاستقلال عن هذا الحس، حتى كأنها لم تكن تعمل شيئًا وحدها؛ لم تكن تُخضع الصور التي ينقلها الحس إليها إلى شيء من التجويد والتصفية والتنقيح ثم التأليف، إنما كانت تتخذ الحواس نفسها وسيلة إلى هذا التأليف، ومن هذا كان الوصف في شعر أوس كما قدمنا حسيًّا ماديًّا، وكان أشبه بالتصوير منه بأي شيء آخر، كان حكاية صادقة أو كالصادقة لمظاهر الطبيعة.

ولا ينبغي أن يخدعك هذا كله، فتظن أن حواس صاحبنا كانت أدوات حاكية تحس الطبيعة فتنقلها وتصورها كما هو شأن أداة التصوير الشمسي أو شأن «الفنوغراف»، وإنما كان أوس قوي الحس شديد اتصال الخيال بالحواس، شديد الاعتماد على حواسه فيما يؤلف من الصور الشعرية، ولكنه — وهنا ميزة أخرى له ولتلاميذه — كان يؤلف هذه الصور تأليفًا، ويعمل في هذا التأليف ويجد مشقة وعناء. فهو إذن يمتاز بميزتين: إحداهما أن خياله كان ماديًّا شديد التأثر بالحس، والثانية أنه كان فنانًا يتخذ الشعر حرفة وصناعة وفنًّا يدرس ويتعلم، وينشئه صاحبه إنشاء ويفكر فيه تفكيرًا، ويقضي في إنشائه والتفكير فيه الوقت غير القصير.

لم يكن الشعر إذن يفيض من أوس كما يفيض الماء من الينبوع الغزير، وكما تعودنا أن نقدر صدور الشعر من أهل البادية، وإنما كان أوس يعمل شعره عملًا وينشئه إنشاء.

فأنت ترى أن هاتين الميزتين اللتين يمتاز بهما شاعرنا مختلفتان فيما بينهما اختلافًا ظاهرًا: إحداهما فطرية يردها الشاعر ولم يتكلفها أول الأمر، وإنما جبل عليها ونشأت معه، وهي هذا الاتصال الشديد بين خياله وحسه، هذا الاتصال الذي حمله على أن يستوحي الجمال الفني من المظاهر الطبيعية المحسوسة دون أن يرجع في ذلك إلى أعماق نفسه ودخيلته الخاصة. هذه الميزة فطرية لم ينشئها أوس، ولكنه نماها وتعهدها وأكثر الاعتماد عليها، وسترى نتيجة ذلك عندما تلاحظ الفرق بينه وبين تلميذه زهير.

وأما الميزة الأخرى فإرادية تعمدها الشاعر وقصد إليها واتخذها قاعدة أساسية لفنه الشعري، وهي مقاومة الطبع وعدم الاندفاع في قوله الشعر مع السجية التي ترسل إرسالًا فتفيض بالشعر كما يفيض الينبوع بالماء. هذه المقاومة التي حملت شاعرنا على أن يعمل شعره ويتكلفه هي التي ستجدها ظاهرة عند زهير وكعب والحطيئة. وهي التي سترى أن الرواة أحسوها عند هؤلاء الشعراء فوصفوهم بما وصفوهم به من الأناة والروية في قول الشعر.

ومن هاتين الخصلتين اللتين رأيناهما عند أوس استفاد الفن البياني الخالص عند هؤلاء الشعراء جميعًا؛ فكثر عندهم التشبيه والمجاز والاستعارة والافتنان فيها. وإذا صح لنا هذا كله وعرفنا حقًّا أن الذين بدءوا فاعتمدوا على التشبيه والاستعارة والمجاز في شعرهم وأكثروا منها وافتنوا في التصرف فيها، إنما هم هؤلاء الشعراء الجاهليون، وبخاصة أوسٌ وزهيرٌ، عرفنا أن صناعة الفن البياني الخالص وتعمده والإلحاح فيه ليست كما كنا نظن مظهرًا من مظاهر الحياة الأدبية الجديدة أيام بني العباس، وليس مسلم بن الوليد هو مبتكرها أو منميها، كما كنا نظن، وليست هذه المدرسة البيانية في الشعر؛ هذه المدرسة التي تُعنَى بالفن للفن، عباسية النشأة أو عباسية النمو والنهضة، وإنما هي أقدم من ذلك وأبعد في تاريخ الشعر العربي أثرًا، نشأت في العصر الجاهلي، وأنشأها أوس ونماها زهير والحطيئة، وكان لهم ممثلون في العصر الأموي منهم جميل وكثير، واتصلت سننها إلى أيام بني العباس، فتناولها مسلم ثم أبو تمام وابن المعتز ثم المتنبي.

من هنا ترى مقدار ما سيكون لدرس هذه المدرسة الشعرية الجاهلية من تأثير، لا في إثبات أن شعر هؤلاء صحيح كله أو بعضه فحسب، بل في إثبات شيء آخر أبعد منه أثرًا في تاريخ الآداب؛ وهو نشأة هذه المدرسة البيانية التي اتخذت الشعر فنًّا، وعنيت فيه بجمال الصورة والشكل عناية لا تقل عن عنايتها بجمال الموضوع والمعنى.

ولكنا إلى الآن لم نزد على أن بسطنا دعوى لم نُقم عليها دليلًا، ونحسب أن قد آن الوقت لنثبت هذه الدعوى بالمُثل الواضحة من شعر أوس، حتى إذا فرغنا من ذلك التمسنا هاتين الميزتين عند تلاميذه.

ولعل أول قصيدة نعرض لها من شعر أوس لإثبات هاتين الميزتين هي هذه القصيدة الحائية التي كان القدماء يعجبون بها إعجابًا شديدًا، ويرون أنها أجود ما قيل في وصف المطر أثناء العصر الجاهلي.

وقد كان القدماء يختلفون في قائل هذه القصيدة: فأما أهل الكوفة فكانوا يروونها لعبيد بن الأبرص، وأنت تراها في «مختارات ابن الشجري» مضافة إلى عبيد. وكان البصريون والبغداديون يضيفونها إلى أوس، تعرف ذلك في كتاب «الكامل» للمبرد، وفي كتاب «الأغاني»، وفي كتاب «طبقات الشعراء» لابن قتيبة، والظاهر أن هذه القصيدة تأتلف من قصيدتين إحداهما لأوس — من غير شك — لأن التشابه شديد جدًّا بينها وبين قصائد أخرى يتفق الكوفيون والبصريون على أنها من شعر أوس، والأخرى لشاعر آخر كان الكوفيون يظنون أنه عبيد، فاختلط الأمر عليهم وجمعوا قصيدة أوس وشيئًا من هذه القصيدة الثانية.

والواقع أنا نرى القصيدة في ديوان أوس قد صرع الشاعر فيها ثلاث مرات: صرع في المطلع فقال:

ودِّع لميس وداع الصارم اللاحي إذ فَنَّكت في فساد بعد إصلاح

وصرع بعد ذلك بقليل فقال:

هبت تلوم وليست ساعة اللاحي هل انتظرت بهذا اليوم إصباحي؟!

ثم صرع بعد هذا بقليل فقال:

إني أرقت ولم تأرق معي صاحي لمستكفٍّ بُعيَد النوم لوَّاح

والظاهر أن البصريين كانوا يروون القسم الأول من هذه القصيدة لأوس، ويضيفونه إلى القسم الثالث، وآية ذلك استشهاد المبرد بقوله:

وقد لهوت بمثل الرئم آنسة تصبي الحليم عروب غير مكلاح

على تفسير «العروب»، وأضاف البيت لأوس.

فأما الكوفيون فكأنهم كانوا يجهلون هذا القسم الأول من القصيدة، ويبدءونها بالقسم الثاني، وهو:

هبت تلوم وليست ساعة اللاحي هلا انتظرت بهذا اللون إصباحي؟!

وكذلك ترى القصيدة مبدوءة في «مختارات ابن الشجري»، وأكبر ظننا أن هذا القسم الثاني نفسه ليس من شعر أوس؛ ففيه شيء من التفكير والحزن لا نعرفه عند أوس، وانظر هذه الأبيات:

هبت تلوم وليست ساعة اللاحي هلا انتظرت بهذا اللون إصباحي؟!
قاتلها الله تلحاني وقد علمت أن لنفسي إفسادي وإصلاحي
كان الشباب يلهينا ويعجبنا فما وهبنا ولا أبنا بأرباح
إن أشرب الخمر أو أرزأ لها ثمنا فلا محالة يومًا أنني صاحي
ولا محالة من قبر بمحنية أو في مليع كظهر الترس وضاح

ومهما يكن من شيء فالقسم الثالث من القصيدة هو الذي يعنينا، وهو الذي نعرضه عليك وندعوك إلى أن تقرأه في تأمل وإنعام نظر، فسترى — قبل كل شيء — في هذا القسم هذه المادية التي ذكرناها لك، وسترى كثرة التشبيه، وكثرة التشبيه بأشياء مادية كلها تُحس بالسمع أو بالبصر، وكلها بدوية. قال أوس:

إني أرقت ولم تأرق معي صاحي لمستكفٍّ بُعيد النوم لواح
يا من لبرق أبيت الليل أرقبه في عارض كمضيء الصبح لماح

فانظر إلى هذا التشبيه الأول، تشبيه البرق بالصبح المضيء، وإلى استعمال لفظ لماح الذي يمثل خطف البرق تمثيلًا حسنًا، كأنه استعمل هذا اللفظ ليصلح من هذا التشبيه، وليحتاط فيه بعض الاحتياط، فليس ضوء الصبح لمحًا، وليس ضوء البرق مستمرًا؛ إنما يريد أوس أن يصور لك قوة ضوء البرق حين يومض حتى لكأنه الصبح، ولكنه يريد في الوقت نفسه أن يقول: إن هذا الضوء لماح لا يقيم، ثم يقول أوس:

دانٍ مسف فويق الأرض هيدبه يكاد يدفعه من قام بالراح

فانظر إلى هذا الهيدب الذي أضافه إلى السحاب، وقارب بينه وبين الأرض، ثم انظر إلى قوله: «يكاد يدفعه من قام بالراح»، فسترى قوة حظ الشاعر من المادية التي تمثل السحاب قريبًا من الأرض، حتى لتستطيع أن تمسه بيديك وتدفعه إذا قمت. ثم يقول أوس:

كأنما بين أعلاه وأسفله	ريط منشرة أو ضوء مصباح

وهما تشبيهان ماديان محسوسان بالبصر أيضًا، ثم يقول:

ينفي الحصى عن جديد الأرض مبتركا	كأنه فاحص أو لاعب داحي

وفي الشطر الأول مادية ملموسة، وفي الشطر الثاني تشبيهان ماديان مبصران أيضًا، ثم يقول:

كأن ريِّقه لما علا شطبا	أقراب أبلق ينفي الخيل رماح
كأن فيه عشارًا جلة شرفًا	شعثًا لهاميم قد همت بأرشاح
بُحًّا حناجرها هدلا مشافرها	تسيم أولادها في قرقر ضاحي
هبَّت جنوب بأولاه ومال به	أعجاز مزن يسح الماء دلاح
فأصبح الروض والقيعان ممرعة	من بين مرتفق منها ومنطاح

فانظر إلى هذه الأبيات كلها، وما فيها من تشبيه بالخيل مرة وبالإبل مرة أخرى، وإلى هذه الصور الشعرية التي تُحس حينًا بالبصر وحينًا بالسمع، والتي قد أتقنها الشاعر وحققها تحقيقًا؛ يظهر أنه فتن أهل البادية فكانوا يتمثلون به في تصوير السحاب ووصف العارض على ما تجده في «الأغاني» وغيره من كتب الأدب.

وانظر بعد هذا إلى شاعرين آخرين من غير هذه المدرسة، يُضاف إليهما وصف للمطر والسحاب: أحدهما امرؤ القيس في معلقته المشهورة، والثاني الأعشى في لاميته التي مطلعها:

ودع هريرة إن الركب مرتحل	وهل تطيق وداعًا أيها الرجل؟!

فأما امرؤ القيس فقال:

أصاح ترى برقا أريك وميضه   كلمع اليدين في حبيٍّ مكلل
يضيء سناه أو مصابيح راهب   أمال السليط بالذبال المفتل
قعدت له وصحبتي بين ضارج   وبين العذيب بُعْدَ ما متأملي
على قطن بالشيم أيمن صوبه   وأيسره على الستار فيذبل
فأضحى يسح الماء حول كنيفة   يكب على الأذقان دوح الكنهبل

وأظنك لا تتردد في أن ترى معي أن الفرق عظيم بين هذا الشعر الذي يخلو من التشبيه الرائع أو الصورة الدقيقة وشعر أوس الذي قدمناه لك.

وأما الأعشى فيقول:

بل هل ترى عارضًا قد بت أرمقه   كأنما البرق في حافاته شعل
له رادف وجوز مفأم عمل   منطق بسجال الماء متصل
لم يلهني اللهو عنه حين أرقبه   ولا اللذاذة في كأس ولا شغل
فقلت للشرب في دُرْنا وقد ثملوا: شيموا، وكيف يشيم الشارب الثمل؟!
قالوا: نمار فبطن الخال جادهما   فالعسجدية فالأبلاء فالرجل
فالسفح يجري فخنزير فبرقته   حتى تدافع منه الربو فالحبل
حتى تحمل عنه الماء تكفلة   روض القطا فكثيب الغينة السهل
يسقي ديارًا لها قد أصبحت غرضًا   وزرًا تجانف عنها القود والرسل

وهذا الشعر دون ما روينا من شعر امرئ القيس جودة وروعة، وأقل منه حظًّا من التشبيه، بل هو يكاد يخلو من التشبيه خلوًّا تامًّا لولا هذا البيت:

له رادف وجوز مفأم عمل   منطق بسجال الماء متصل

ومهما يكن من شيء فنحن بعيدون كل البعد عن هذا المذهب الشعري، الذي يعتمد على الحس المادي والتصوير الدقيق الذي رأيناه في حائية أوس. ونحن نستطيع أن ندع هذه القصيدة من شعر أوس، وننتقل إلى قصيدة أخرى لامية مشهورة، وصف

فيها أوس سلاحه فأجاد، وسلك في وصف السلاح الطريق نفسها التي سلكها في وصف السحاب والمطر والسيل، وهي طريق التشبيه والتصوير المادي الدقيق:

وإني امرؤ أعددت للحرب بعدما ... رأيت لها نابًا من الشر أعصلا
أصم ردينيًّا كأن كعوبه ... نوى القسب عراصا مزجا منصلا
عليه كمصباح العزيز يشبُّه ... لفصح ويحشوه الذبال المفتلا
وأملس صوليًّا كنهي قرارة ... أحس بقاع نفح ريح فأجفلا
كأن قرون الشمس عند ارتفاعها ... وقد صادفت طلعا من النجم أعزلا
تردد فيه ضوءها وشعاعها ... فأحصنْ وأزينْ لامرئ إن تسربلا
وأبيض هنديًّا كأن غراره ... تلألؤ برق في حبي تهللا
إذا سل من غمد تأكل أثره ... على مثل مصحاة اللجين تأكلا
كأن مدب النمل يتبع الربا ... ومدرج ذر خاف بردا فأسهلا
على صفحتيه من متون جلائه ... كفى بالذي أبلى وأنعت منصلا
ومبضوعة من رأس فرع شظية ... بطود تراه بالسحاب مجللا
على ظهر صفوان كأن متونه ... عللن بدهن يزلق المتنزلا
يطيف بها راع يجشم نفسه ... ليكلأ فيها طرفه متأملا
فلاقى امرأ من ميدعان وأسمحت ... قرونته باليأس منها معجلا
فقال له: هل تذكرن مخبرًا ... يدل على غم ويقصر معملا
على خير ما أبصرتها من بضاعة ... لملتمس بيعا بها أو تبكلا
فويق جبيل شامخ لن تناله ... بقنته حتى تكل وتعملا
فأبصر ألهابا من الطود دونه ... يرى بين رأسي كل نيقين مهبلا
فأشرط فيها نفسه وهو معصم ... وألقى بأسباب له وتوكلا
وقد أكلت أظفاره الصخر كلما ... تعيا عليه طول مرقى توصلا
فما زال حتى نالها وهو مشفق ... على موطن لو زل عنه تفصلا
فأقبل لا يرجو الذي صعدت به ... ولا نفسه إلا رجاء مؤملا
فلما قضى مما يريد قضاءه ... وحل بها حرصا عليه فأطولا
أمر عليها ذات حد غرابها ... رقيق بأخذ بالمداوس صيقلا
على فخذيه من براية عودها ... شبيه سقى البهمى إذا ما تفتلا

فلما نجا من ذلك الكرب لم يزل ... يمظعها ماء اللحاء لتذبلا

فجردها صفراء لا الطول عابها ... ولا قصر أزرى بها فتعطلا

كتوم طلاع الكف لا دون ملئها ... ولا عجسها من موضع الكف أفضلا

إذا ما تعاطوها سمعت لصوتها ... إذا أنبضوا عنها نئيما وأزملا

وإن شد فيها النزع أدبر سهمها ... إلى منتهى من عجسها ثم أقبلا

وحشو جفير من فروع غرائب ... تنطع فيها صانع وتنبلا

تخيرن أنضاء وركبن أنصلا ... كجمر الغضا في يوم ريح تزيلا

فلما قضى في الصنع منهن فهمه ... فلم يبقَ إلا أن تسن وتصقلا

كساهن من ريش يمانٍ ظواهرًا ... سخامًا لؤامًا لين المس أطحلا

يخرن إذا أنفرن في ساقط الندى ... وإن كان يومًا ذا أهاضيب مخضلا

خوار المطافيل الملمعة الشوى ... وأطلاؤها صادفن عرنان مبقلا

فذاك عتادي في الحروب إذا التقت ... وأردف بأس من حروب وأعجلا

فانظر إليه كيف عمد إلى هذه الألوان من التشبيه المادي حين أراد أن يصف سيفه ورمحه ودرعه، وحين أراد أن يصف القوس والعود الذي اتخذت منه ووترها، والصوت الذي ينبعث عن القوس حين ينزع عنها وحركة السهم، ثم نضال هذه السهام وريشها، سلك في هذا كله ما ترى من طرق التشبيه المادي الذي لا يخلو لفظه من صعوبة ومشقة ما، ولكنه من الجمال الفني بحيث يستحق أن يتكلف الإنسان هذه المشقة ليفهمه ويتذوقه.

وأنت تجد هذا التشبيه وهذا النوع من الوصف الذي يعتمد عليه وعلى فنون البيان المختلفة في شعر أوس كله إلا أن يكون منحولًا أو مضافًا إليه، كهذه الأبيات التي سنعرضها عليك — بعد حين — نموذجًا لما أُدخل على أوس من الشعر الذي لم يقله. ولكني لا أريد أن أدع شعر أوس دون أن أقف معك وقفة قصيرة جدًّا عند هذه القصيدة الأخرى، التي حُفظت لأوس، والتي كان القدماء يعجبون بها إعجابًا شديدًا، ليس أقل من إعجابهم بالحائية التي مر ذكرها آنفًا، وهذه القصيدة هي المرثية التي رثى بها صاحبه فضالة والتي مطلعها:

أيتها النفس أجملي جزعا ... إن الذي تحذرين قد وقعا

كان القدماء يعجبون بهذا المطلع، وكان ابن قتيبة يقول: إن أحدًا لم يبتدئ رثاء بمثل هذا البيت. والواقع أن البيت جميل حسن الموقع من النفس شديد التأثير فيها، ولا سيما هذا النحو من الإذعان للقضاء، هذا الإذعان الذي يدعوك إلى أن تقبل الشيء كما هو ما دام قد وقع فلا تستطيع له مردًّا. وإنما الذي يعنينا من هذه القصيدة هو الذي عنانا فيما سبق من شعر أوس، وهو هذه الطريقة المادية في التعبير حتى في الموضوعات التي يعرض فيها الشاعر عادة عن الأشياء الخارجية ويرجع إلى أعماق نفسه يستثير عواطفها وما فيها من حزن كمين، وقد رجع أوس إلى نفسه في هذا المطلع الذي رويناه؛ ولكنه لم يلبث أن انصرف إلى صاحبه، فعدد ما كان له من خلال، ثم أخذ يرثيه بأشياء كلها خارجية، ويتخذ هذا الرثاء وسيلة إلى طائفة من التشبيهات والتعبيرات المادية، لا تخلو من جمال وروعة. قال:

إن الذي جمع السماحة والنجـ	ـدة والحزم والقوى جمعا
الألمعي الذي يظن لك الظـ	ـن كأن قد رأى وقد سمعا
المخلف المتلف المرزأ لم	يمنع بضعف ولم يمت طبعا
والحافظ الناس في تحوط إذا	لم يرسلوا خلف عائذ ربعا
وازدحمت حلقتا البطان بأقـ	ـوام وطارت نفوسهم جزعا
وهبت الشمأل البليل وإذ	بات كميع الفتاة ملتفعا
وشبه الهيدب العبام من الـ	أقوام سقبًا مجللا فرعا
وكانت الكاعب المنعمة الـ	ـحسناء في زاد أهلها سَبُعا
أودى وهل تنفع الإشاحة من	شيء لمن قد يحاول النزعا؟
ليبكك الشرب والمدامة والفتـ	ـيان طرًّا وطامع طمعا
وذات هدم عار نواشرها	تصمت بالماء تولبا جدعا
والحي إذ حاذروا الصباح وإذ	خافوا مغيرًا وسائر تلعا

فانظر كيف اعتمد على طائفة من الصور الخارجية المادية في تمثيل الجدب والقحط والبرد وآثارها في القبيلة، فهو يعرض علينا مرة رجلًا شديد الإشفاق من البرد، حتى إنه ليؤثر نفسه بردائه يلتفع به وحده دون امرأته. ويعرض علينا مرة أخرى فتاة ناشئة من شأنها أن تكون قليلة الميل إلى الطعام، ولكن القحط والجدب قد أرهقاها حتى أسرفت في زاد أهلها فكأنها السبع لا يكفيه من هذا الزاد الشيء القليل. ومرة ثالثة

امرأة فقيرة معوزة قد اتخذت ثوبًا باليًا لا يستطيع أن يستر جسمها كله، فأطرافها بادية ونواشرها عارية وطفلها الصغير بين يديها يصيح ويتضور وهي تُصمته وتلهيه بالماء.

وعلى هذا النحو شعر أوس كله، ولولا أني أريد أن أجتنب الإطالة والإملال لضربت لك أمثالًا أخرى ليست أقل من هذه الأمثال قوة في إثبات ما أريد.

وسترى عندما نعرض لزهير وتلاميذه والنابغة أيضًا أنهم جميعًا قد ذهبوا مذهب أستاذهم في الاعتماد على هذا النحو من التشبيه والتصوير المادي الدقيق، على أنهم لم يكتفوا بتقليده واقتفاء أثره، بل استعاروا منه طائفة من المعاني والألفاظ استعارة ظاهرة لا تحتمل شكًّا، حتى لكأن هذه المعاني والألفاظ كانت قد أصبحت حظًّا شائعًا للمدرسة كلها.

ولست أريد أن أطيل في ضرب الأمثال لهذا، ولكني أحيلك على القصيدة الميمية التي قالها أوس والتي مطلعها:

تنكرت منا بعد معرفة لمي　　　وبه التصابي والشباب المكرم

فسنرى زهيرًا قد استغلها في ميميته المعروفة بالمعلقة.

وكل ما في زهير والنابغة من وصف الصيد معتمد فيه على شعر أوس في وصف الصيد أيضًا، وهذا التشبيه الذي قصد إليه النابغة في داليته حين ذكر ناقته فزعم أنها كالثور الوحشي، ثم أخذ يقص علينا قصص هذا الثور حين أحس الصائد وكلابه ففر، ثم عطف فصارع الكلاب حتى صرعها — نقول هذا التشبيه الذي نجده عند النابغة — وتجد شيئًا قريبًا منه عند زهير؛ إنما اعتمد فيه الشاعران على شعر أوس، واستعاروا في كثير من الأحيان ألفاظ أوس وصوره أيضًا.

وقد فطن القدماء لشيء من هذا، فكانوا يقولون: إن زهيرًا كان يتوكأ في شعره على شعر أوس، وذكر ابن قتيبة أبياتًا لأوس استغلها زهير والنابغة؛ استغلا لفظها ومعناها أحيانًا، واستغلا معناها دون لفظها أحيانًا أخرى، منها هذا البيت:

لعمرك إنا والأحاليف هؤلا　　　ء لفي حقبة أظفارها لم تقلم

أخذه زهير فقال:

لدى أسد شاكي السلاح مقذف　　　له لبد أظفاره لم تقلم

وأخذه النابغة فقال:

وبنو قعين لا محالة أنهم　　　آتوك غير مقلمي الأظفار

ومثل هذا في شعر زهير والنابغة وكعب كثير. فلندع أوسًا الآن ولننتقل إلى زهير، ولكن بعد أن ننقل لك هذه الأبيات على أنها نموذج للمنحول الذي أضيف إلى أوس:

رحلت إلى قومي لأدعو جلهم　　　إلى أمر حزم أحكمته الجوامع
ليوفوا بما كانوا عليه تعاقدوا　　　بخيف منًى والله راءٍ وسامع
وتوصل أرحام ويعرج مغرم　　　ويرجع بالود القديم الرواجع
فأبلغ بها أفناء عثمان كلها　　　وأوسًا فبلغها الذي أنا صانع
سأدعوهم جهرًا إلى البر والتقى　　　وأمر العلا ما شايعتني الأصابع
فكونوا جميعًا ما استطعتم فإنه　　　سيلبسكم ثوب من الله واسع
وقوموا فأسموا قومكم فاجمعوهم　　　وكونوا يدًا تثني العلا وتدافع
فإن أنتم لم تفعلوا ما أمرتكم　　　فأوفوا بها إن العهود ودائع
وشتان من يدعو فيوفي بعهده　　　ومن هو للعهد المؤكد خالع
إليك أبا نصر أجازت نصيحتي　　　تبلغها عني المطي الخواضع
فأوف بما عاهدت بالخيف من منًى　　　أبا النصر إذ سدت عليك المطالع
فنحن بنو الأشياخ قد تعلمونه　　　نذبب عن أحسابنا وندافع
ونحبس بالثغر المخوف محله　　　ليكشف كرب أو ليطعم جائع

وما أرى أنك في حاجة إلى أن ننبهك إلى الفرق بين هذا الشعر الضعيف المهلهل وما قدمنا لك روايته من شعر أوس، ذلك إلى أنك لا تجد في هذه الأبيات هذا المذهب الشعري الذي يعتمد على الصور المادية كما رأيت.

(٣-٢) زهير

ولا يكاد الرواة يعرفون من أمر زهير أكثر مما يعرفون من أمر أوس، وإنما هي أخبار وأحاديث كثرتها أقرب إلى الأساطير منها إلى حقائق التاريخ، ولعلنا نلم بخلاصة ما يقول الرواة عن زهير حين نقول: إنه كان يقيم في غطفان وينسبه بعضهم إلى مزينة، ويأبى المحققون إلا أن يكون غطفانيًّا قيسيًّا، وكان أبوه فيما يقولون شاعرًا، وكان خاله بشامة بن الغدير الغطفاني شاعرًا أيضًا، وله أخت شاعرة، وكان ابناه كعب وبجير شاعرين، وكان حفيده عقبة بن كعب شاعرًا، وكان لعقبة هذا ابن يقال له العوام وكان شاعرًا، وقد قدمنا أن زهيرًا كان راوية أوس، وأن الحطيئة أخذ عن زهير، وأن جميلًا أخذ عن الحطيئة، وأن كُثيرًا أخذ عن جميل، فسلسلة الشعر متصلة بزهير من قبل النسب كما هي متصلة به من قبل التعليم والرواية. وكان زهير والنابغة — كما قدمنا — أثيرين عند أهل البادية والحجاز، كأنهما كانا يمثلان شعر البادية وذوقها، وإذا نظرت في هذه السلسلة التي تتصل بزهير من قبل التعليم عرفت أنها تتألف من شعراء كانوا جميعًا مقدمين عند أهل الحجاز: كان الحطيئة فحلًا في آخر العصر الجاهلي وأول الإسلام، وكان جميل وكُثَيِّرٌ يمثلان أصدق تمثيل ذوق البادية في الغزل خاصة.

والرواة يتحدثون عن زهير بعد هذا بطائفة من الأحاديث، لا شك في أنها منحولة متكلفة، فهم يزعمون أنه تنبأ بظهور الإسلام قبل بعثة النبي، وأوصى ابنيه كعبًا وبجيرًا أن يسلما. وهم يضيفون له شعرًا فيه ذكر لأصول دينية إسلامية، وليس من شك في تكلف هذا الشعر وأمثاله سواء منه ما أضيف إلى زهير أم غير زهير. وهم يزعمون أيضًا أن النبي رآه فاستعاذ بالله من شيطانه، فانقطع زهير عن الشعر حتى مات.

هذه خلاصة ما يُقال عن زهير في حياته العامة والخاصة، وقد كدت أنسى ما يُروى عن انقطاعه لهرم بن سنان وإكثاره من مدحه، وما كان من حلف هرم ألا يمدحه زهير ولا يحييه إلا وصله، وما كان من استحياء زهير ومن استثنائه هرمًا حين كان يلقاه في ملأ فيحييهم، وقد مدح زهير مع هرم الحارث بن عوف؛ لأنهما احتملا الديات، وأصلحا بين عبس وذبيان في حرب كانت بينهما. فأما رأي الرواة في زهير فمختلف مضطرب، كرأيهم في هؤلاء الشعراء المقدمين، ولعل من الإطالة أن نعرض لذلك بعد أن أشرنا إليه غير مرة. وقد زعموا أن عمر بن الخطاب كان يُقدم زهيرًا، ولكنهم زعموا أنه كان يُقدم النابغة أيضًا. وهو حين كان يُقدم زهيرًا إنما كان يستند إلى علل فنية، فكان

يقول: إن زهيرًا لا يعاظل بين الكلام ولا يتبع حوشيه، ولا يمدح الرجل إلا بما فيه. وهو حين قدم النابغة ذكر شعرًا فيه روح ديني ما، وقد يكون عمر قدم الرجلين جميعًا في وقتين مختلفين؛ وليس في ذلك شيء من الغرابة، فقد كان هذان الرجلان يمثلان كما قلنا ذوق البادية والحجاز.

ولعل أظهر ما يتصف به زهير عند الرواة أنه كان بطيئًا في قول الشعر، يفكر ويروِّي وينقح قبل أن يُظهر قصيدته للناس؛ ولذلك أضيفت إليه قصة الحوليات، وسترى أن الحطيئة وكعبًا كانا يذهبان مذهبه، وسترى أيضًا في غير هذا الموضع أن شاعرًا أمويًّا عباسيًّا هو مروان بن أبي حفصة كان يذهب هذا المذهب أيضًا. وهذه الخصلة التي يذكرها الرواة لزهير وتلاميذه تؤيد ما قلناه من أن أصحاب هذه المدرسة الشعرية كانوا أصحاب فن وأناة في هذا الفن.

وقد كنت أحب — لولا خشية الإطالة — أن أدرس زهيرًا درسًا مفصلًا، لأعرض عليك خصاله المشتركة، وخصائصه المقصورة عليه، ولكني أكتفي من هذا كله بضرب المثل وإثبات الصلة الفنية بينه وبين أستاذه، ولن تجد في هذا شيئًا من المشقة قليلًا ولا كثيرًا. فأنت حين تقرأ شعر زهير مضطر إلى أن تُلاحظ أنه كأستاذه شديد اتصال الخيال بالحس، شديد الاعتماد على الحواس في إخراج صوره الشعرية، وهو أحرص من أستاذه على هذا؛ لأنه يتخذ هذا الأسلوب الشعري طريقًا إلى وصف المعاني وعرضها عليك. وهو كأستاذه متأنٍّ حريص على الأناة، يتخذ الشعر فنًّا وصناعة، ولا يندفع فيه مع سجيته. وأثر زهير في هذا النحو الفني أظهر من أثر أوس؛ لأن لغته أيسر من لغة أوس، ولأن شهرته أبعد من شهرة أوس، ومن هنا كثر الاستشهاد بشعر زهير في البيان، فاستشهدوا بقوله:

صحا القلب عن سلمى وأقصر باطله وعُرِّي أفراس الصبا ورواحله

واستشهدوا بقوله:

لدى أسد شاكي السلاح مقذف له لبد أظفاره لم تقلم

وذكر ابن قتيبة له بيتا اشتمل على تشبيهات ثلاثة، أجملت ثم فصلت بعد ذلك، وهو قوله:

تنازعت المها شبهًا ودر الـ ـبحور وشاكهت فيها الظباء

أجمل التشبيه في هذا البيت، ثم فصله في قوله:

فأما ما فويق العقد منها فمن أدماء مرتعها الخلاء
وأما المقلتان فمن مهاة وللدر الملاحة والصفاء

ولست أقطع بصحة هذا الشعر، فقد يخيل إليَّ أن هذه القصيدة أو كثرتها منحولة، لضعف يظهر فيها، ولاصطلاحات فقهية أحسها القدماء أنفسهم فقاربوا بين هذه القصيدة وبين رسالة عمر بن الخطاب إلى أبي موسى الأشعري في القضاء.

ولكن هذه الأبيات الثلاثة يظهر فيها تقليد زهير في التشبيه، وأنت حين تنظر في المطولة المشهورة التي مطلعها:

أمن أم أوفى دمنة لم تكلم بحومانة الدراج فالمتثلم

تقتنع بصحة رأينا في زهير؛ فهو الشاعر المصور بأصح معاني الكلمة وأدقها، وأمعن معي في هذه القصيدة بيتًا بيتًا؛ فهو يقول في البيت الثاني:

ودار لها بالرقمتين كأنها مراجع وشم في نواشر معصم

هو التشبيه الذي تجده فيما يُضاف إلى طرفة:

لخولة أطلال ببرقة ثهمد تلوح كباقي الوشم في ظاهر اليد

ثم انظر إلى قول زهير:

بها العين والآرام يمشين خلفة وأطلاؤها ينهضن من كل مجثم

وهي صورة بديعة ستراها في شعر النابغة، وتستطيع أن تجد أصلها عند أوس، ثم يقول:

وقفت إليها بعد عشرين حجة فلأيًا عرفت الدار بعد توهم
أثافي سفعًا في معرس مرجل ونؤيًا كجذم الحوض لم يتهدم

وسترى هذا الأسلوب نفسه عند النابغة، وهو التصوير المادي أيضًا. ثم انظر إليه بعد أن حيا الدار كيف أراد أن يذكر سفر النساء اللائي كن فيها والطريق التي سلكنها والماء الذي انتهين إليه، فلم يستطع أن يعرض هذا الموضوع إلا في طائفة من الصور المادية تتفاوت في الحسن ولكن لها جميعًا منه حظًّا؛ فقال:

تبصَّر خليلي هل ترى من ظعائن تحملن بالعلياء من فوق جرثم
جعلن القنان عن يمين وحزنه وكم بالقنان من محل ومحرم
علون بأنماط عتاق وكلة وراد حواشيها مشاكهة الدم
ظهرن من السوبان ثم جزعنه على كل قيني قشيب ومفأم
ووركن في السوبان يعلون متنه عليهن دل الناعم المتنعم
بكرن بكورًا واستحرن بسحرة فهن لوادي الرس كاليد للفم
وفيهن ملهًى للصديق ومنظر أنيق لعين الناظر المتوسم
كأن فتات العهن في كل منزل نزلن به حب الفنا لم يحطم
فلما وردن الماء زرقًا جمامه وضعن عصى الحاضر المتخيم

فهي كلها صور حسان مادية، علا بعضها بعضًا، تمر بك في أناه وهدوء فتملأ منها عينيك، وتفهم ما أراد الشاعر من عرضها عليك، بل تحس ما أراد الشاعر أن يثير في نفسك بهذا العرض، وهو هذا الألم الذي تجده عندما يرتحل عنك من تحب، والذي يشتد في نفسك ويسيطر عليها حتى تتبع المرتحل في سفره، وفي المنازل المختلفة التي ينزل فيها تتبعه نفسك وأنت مقيم.

وينتقل زهير من هذا الوصف إلى مدح صاحبيه المريين، فإذا هو في المدح كما كان في الوصف مؤثر التصوير المادي على غيره من أساليب الكلام، فانظر إلى قوله:

سعى ساعيًا غيظ بن مرة بعدما تبزَّل ما بين العشيرة بالدم
فأقسمت بالبيت الذي طاف حوله رجال بنوه من قريش وجرهم
يمينًا لنعم السيدان وجدتما على كل حال من سحيل ومبرم
تداركتما عبسًا وذبيان بعدما تفانوا ودقوا بينهم عطر منشم

وامضِ في قراءة القصيدة، فلن يكاد بيت من أبياتها يخلو من صورة مادية ما، حتى تصل إلى هذه الأبيات التي ازدحمت فيها الصور والتشبيهات ازدحامًا، حتى كاد يركب بعضها بعضًا ويخفي بعضها جمال بعض، وهي قوله:

وما الحرب إلا ما علمتم وذقتم وما هو عنها بالحديث المرجم
متى تبعثوها تبعثوها ذميمة وتضر إذا ضريتموها فتضرم
فتعرككم عرك الرحى بثقالها وتلقح كشافًا ثم تحمل فتتئم
فتنتج لكم غلمان أشأم كلهم كأحمر عاد ثم ترضع فتفطم
فتغلل لكم ما لا تغل لأهلها قرى بالعراق من قفيز ودرهم

فانظر إليه كيف ازدحمت عليه الصور، فإذا هو يشبه الحرب مرة بالحديث الذي يثار، وأخرى بالنار التي لا تكاد تشب حتى تضطرم، ثم بالناقة التي تلقح كشافًا ثم تحمل فتتئم، ثم تلد أولاد شؤم، ثم ترضع ثم تفطم، ثم يعدل عن هذا التشبيه فيشبه الحرب بالقرى العراقية التي تغل لأهلها الحب والدرهم، وانظر بعد ذلك إلى قوله:

لعمري لنعم الحي جر عليهم بها لا يواتيهم حصين بن ضمضم
وكان طوى كشحًا على مستكنة فلا هو أبداها ولم يتجمجم
وقال: سأقضي حاجتي ثم أتقي عدوي بألف من ورائي ملجم
فشد ولم تفزع بيوت كثيرة لدي حيث ألقت رحلها أم قشعم
لدى أسد شاكي السلاح مقذف له لبد أظفاره لم تقلم
جريء متى يُظلم يعاقب بظلمه سريعًا وإلا يُبْدَ بالظلم يظلم

فهي كتلك صور مادية حسان يقفو بعضها إثر بعض، وتمثل أبدع تمثيل ما يتردد في نفس الرجل وقد ألمت به النازلة فجزع لها، ثم ثابت إليه نفسه، فهو يفكر في الثأر مترددًا ثم عازمًا ثم مخفيًا عزمه ثم مشجعًا نفسه بأن قومه سينصرونه ولكن بعد أن يحرجهم، ثم ماضيًا في عزمه حتى يبلغ منه ما يُريد، وانظر بعد ذلك إلى هذين البيتين؛ فلست أعرف أبلغ منهما، ولا أصدق لفظًا، ولا أقرب إلى السذاجة البدوية في غير خشونة ولا جفوة:

رعوا ما رعوا من ظمئهم ثم أوردوا　　غمارًا تسيل بالرماح وبالدم
فقضوا منايا بينهم ثم أصدروا　　إلى كلأ مستوبل متوخم

ثم امضِ في القصيدة حتى تصل إلى هذا الجزء الأخير من أجزائها، وهو الذي قصد الشاعر فيه إلى الحكمة وضرب المثل، وكثير من أبيات هذا الجزء منحول، ولكنك تجد فيه أبياتًا عليها طابع زهير، كقوله:

ومن لم يصانع في أمور كثيرة　　يضرس بأنياب ويوطأ بمنسم
ومن يعص أطراف الزجاج فإنه　　يطيع العوالي ركبت كل لهذم
ومن لم يذد عن حوضه بسلاحه　　يهدم ومن لا يظلم الناس يظلم

ولعلك لاحظت وأنت تقرأ هذا الشعر أن من العبث أن تقيم الدليل على أن شاعرنا فنان يصنع الشعر ولا يندفع فيه، يتخير معناه ويلائم بين أجزائه ثم يتخير له ألفاظه. ولعلك لاحظت أيضًا أنه على شدة الشبه بينه وبين أوس فهو أدخل منه في الفن، وأكثر منه حرصًا على الإجادة المقصودة، وأكثر منه حرصًا أيضًا على أن تتنوع الصور ويلي بعضها بعضًا، في هدوء حين يدعو الأمر إلى الهدوء، وفي حركة وعنف حين يدعو الأمر إلى الحركة والعنف. فانظر إلى الهدوء حين يذكر لك شعرًا في تلك النساء، انظر إلى هذه الصور يتبع بعضها بعضًا في دعة تلائم هذا الألم الذي يحدث في نفسك وأنت ساكن تتبع أحبتك المرتحلين، ثم انظر إلى هذه الحركة العنيفة السريعة حين أراد أن يصف الحرب وما تنال الناس به من ضر، وما تصيبهم به من شؤم. ولعلك لاحظت أيضًا أن هذه اللغة الأدبية الفنية قد تطورت تطورًا ما في شعر زهير، فبعد ما بينها وبين لغة أوس، وقرب ما بينها وبين لغة القرآن؛ قل فيها الغريب ودنت إلى الأفهام دنوًّا ظاهرًا،

وقلت حاجتك وأنت تقرؤها إلى استشارة المعاجم والشراح، وأنت واجد هذا كله حين تقرأ شعر زهير الذي صح له، حين تقرأ لاميته التي يقول فيها:

صحا القلب عن سلمى وأقصر باطله

والتي تجد فيها هذه الصورة البديعة في المدح:

وأبيض فياض يداه غمامة على معتقيه ما تغب فواضله
بكرت عليه غدوة فرأيته قعودًا لديه بالصريم عواذله
يفدينه طورًا وطورًا يلمنه وأعيا فما يدرين أين مخاتله
فأقصرن منه عن كريم مرزأ عزوم على الأمر الذي هو فاعله
أخي ثقة لا تتلف الخمر ماله ولكنه قد يهلك المال نائله
تراه إذا ما جئته متهللا كأنك تعطيه الذي أنت سائله

وفي هذه القصيدة وصف للصيد من خير ما رُوي للجاهليين، وهو على نحو ما قدمت لك من طريقة زهير: قصص يعتمد على الصور التي يلي بعضها بعضًا.
وأنت واجد هذه الخصائص نفسها حين تقرأ لامية أخرى لزهير أولها:

صحا القلب إلا عن طلابك ما يسلو وأقفر من سلمى التعانيق فالثقل

وقافيَّة مطلعها:

إن الخليط أجد البين فانفرقا وعلق القلب من أسماء ما علقا

وغير هذه القصائد التي لا نستطيع أن نعرض لها الآن كراهة أن نُطيل، فلندع زهيرًا ولنقف وقفة قصيرة عند ابنه كعب.

(٣-٣) كعب بن زهير

ولا بد من أن نعيد في أمر كعب ما قلناه في زهير من أن الرواة يجهلون حياته جهلًا تامًّا، لا يكادون يعرفون منها إلا أنه كان حريصًا على قول الشعر، وكان أبوه يزجره عن ذلك ويضربه فلا يزيده الزجر والضرب إلا كلفًا بقول الشعر، حتى ضاق به أبوه فأردفه على ناقته وانطلق به إلى الصحراء، وأخذ يقول البيت ويستجيز ابنه فيجيز، حتى استوثق أبوه من أنه يستطيع أن يكون شاعرًا، فأذن له في قول الشعر.

والرواة يذكرون لكعب والحطيئة قصة ننقلها عن ابن سلام، وقد رواها غيره، وننقلها كما هي وإن كانت لا تخلو من الفحش؛ لأنها تمثل لنا هذه المدرسة الأوسية، وشيئًا من أصولها ومن منافسة مدرسة أخرى لها. قال ابن سلام: وقال (الحطيئة) لكعب بن زهير: قد علمت روايتي شعر أهل البيت وانقطاعي، وقد ذهب الفحول غيري وغيرك، فلو قلت شعرًا تذكر فيه نفسك وتضعني موضعًا؛ فإن الناس لأشعاركم أروى وإليها أسرع، فقال كعب:

فمن للقوافي شأنها من يحوكها	إذا ما ثوى كعب وفوز جرول
كفيتك لا تلقى من الناس واحدًا	تنخل منها مثل ما يتنخل
يثقفها حتى تلين متونها	فيقصر عنها كل ما يتمثل

واعترضه مزرد أخو الشماخ وكان عريضًا فقال:

وباسْتك إذ خلفتني خلف شاعر	من الناس لم أكفئ ولم أتنحل
فإن تجشبا أجشب، وإن تتنخلا	وإن كنت أفتى منكما أتنخل
ولست كحسان الحسام ابن ثابت	ولست كشماخ ولا كالمنخل
وأنت امرؤ من أهل قدس أوارة	أحلتك عبد الله أكناف مبهل[١١]

والذي يعنينا من هذه القصيدة عناية كعب والحطيئة بتثقيف القوافي حتى تستقيم متونها، ونهوض مزرد لهما، وتفضيله عليهما أخاه الشماخ وحسان بن ثابت والمنخل،

[١١] راجع «طبقات ابن سلام» ص٢١.

فكل هذا — فيما نظن — يشير إلى أن التنافس لم يكن بين أفراد الشعراء، وإنما كان بين طوائف منهم.

وقصة كعب مع النبي معروفة لسنا في حاجة إلى أن نذكرها، وإن كان دخل فيها النحل وعبث الرواة فيما نظن؛ فنحن نشك فيما يقال من أن كعبًا عرَّض بالأنصار ثم مدحهم، كما أننا نقف موقف التحفظ من قصة البردة. ولكننا على كل حال مدينون لهذه القصة بما نستطيع أن نكوِّن لأنفسنا من رأي في شعر كعب، فلم يكد يبقى لكعب إلا «بانت سعاد»[١٢] على ما كثر من عبث الرواة بها وإضافتهم إليها، وهي على هذا كله قصيدة مطبوعة بطابع أوس وزهير؛ فيها الاعتماد على الصور المادية، وفيها الأناة والعناية الفنية الظاهرة. واقرأ أول هذه القصيدة، فسترى في غزلها ووصفها ما تعودت أن ترى عند أوس وزهير من التشبيه المحقق والوصف المادي، وربما رأيت في الوصف تأثرًا شديدًا بأستاذ المدرسة الأول واقتداءً به في إيثار الألفاظ الضخمة الغريبة بل استعارة لبعض أبياته:

بانت سعاد فقلبي اليوم متبول	متيم إثرها لم يفدَ مكبول
وما سعاد غداة البين إذ رحلوا	إلا أغن غضيض الطرف مكحول
هيفاء مقبلة عجزاء مدبرة	لا يشتكى قصر منها ولا طول
تجلو عوارض ذي ظَلَم إذا ابتسمت	كأنه منهل بالراح معلول
شجت بذي شبم من ماء محنية	صاف بأبطح أضحى وهو مشمول
تنفي الرياح القذى عنه وأفرطه	من صوب غادية بيض يعاليل
فيا لها خلة لو أنها صدقت	بوعدها أو لو انَّ النصح مقبول
لكنها خلة قد سيط من دمها	فجع وولع وإخلاف وتبديل
فما تدوم على حال تكون بها	كما تلون في أثوابها الغول
وما تمسك بالعهد الذي زعمت	إلا كما يمسك الماء الغرابيل

فأنت ترى هذه الصورة المادية المتصلة التي رأيت أشباهها عند زهير وعند أوس، وأمر الوصف في هذه القصيدة كأمر الغزل لولا أن الغريب فيه كثير كما قدمنا، وتقليد

[١٢] على أن الأعوام الأخيرة أظهرت ديوانًا لكعب عليه تعليقات لثعلب والأحول تنشره دار الكتب المصرية.

أوس فيه ظاهر. وقد استطاع بعض طلاب الجامعة أن يعرض لهذه القصيدة فيرد أكثرها إلى الأصول التي احتذيت فيها من شعر زهير وشعر أوس. فأما المدح ففيه هذه الصور المادية أيضًا ولكن النحل فيه كثير، وفيه ما يذكر بمدح النابغة للنعمان بن المنذر واعتذاره إليه. ولو قد حفظ من شعر كعب شيء لكان الدليل على تأثره بأبيه وبأوس أظهر وأنصع، ولكنه على كل حال واضح إن نظرت في القصيدة نظرة تفكير ولو قصيرة.

ولسنا نذكر بجيرًا فلم يبقَ من شعره شيء إلا أبيات، يقال: إنه رد بها على أخيه كعب حين لامه على إسلامه، ولكننا نرجح أن تكون هذه الأبيات منحولة، بل ربما كانت الأبيات التي تُضاف إلى كعب نفسه وفيها تعريض بالنبي منحولة أيضًا. وأكبر الظن أن كعبًا كان من أولئك الشعراء الذين جاهدوا النبي مع شعراء قريش والطائف فضاع هجاؤهم للنبي والمسلمين ولم يبقَ منه شيء.

ولسنا نذكر أيضًا عقبة بن كعب الذي يُعرف بالمضرب، والذي لم يبقَ له إلا بيتان أو ثلاثة تدل على أنه كان ذا يد في الجهاد الحزبي السياسي بين المسلمين، وكأنه كان زبيري الهوى.

فأما العوام بن عقبة فلم نظفر من شعره بشيء.

فإذا كانت السلسلة الشعرية التي تتصل بزهير من قبل النسب مقطوعة أو كالمقطوعة، فالسلسلة الأخرى التي تتصل به من قبل التعليم والرواية موصولة بالحطيئة وجميل وكُثّير. والظاهر أنها عبرت العصر الأموي كله واتصلت بالشعراء العباسيين في تطور واستحالة، ولكنا نقف هذه السلسلة عند شاعر واحد يعنينا في هذا الكتاب لأنه جاهلي، أدرك الإسلام وعمر فيه دهرًا، وهو الحطيئة.

(٣-٤) الحطيئة

والرواة يعلمون من أمر الحطيئة أكثر مما يعلمون من أمر أوس وزهير وكعب؛ ذلك لأن الحطيئة أدرك الإسلام، وعمَّر فيه، واتصل بأشراف المسلمين، وكان له شأن ظاهر في البيئات العربية المختلفة إلى أيام معاوية، فعرف الناس عنه الشيء الكثير وتناقلوه. ومع أن هذه الأخبار في نفسها قليلة مضطربة لا تخلو من النحل والتكلف، فقد مكنت القدماء من أن يتصوروا نفسية الحطيئة وشخصيته تصورًا إن لم يكن صحيحًا من كل وجه فهو مقارب لا يخلو من الحق.

ولعل أظهر خصلة من خصال الحطيئة — واسمه جرول بن أوس — أنه كان يمثل الجاهلية إبان الإسلام أصدق تمثيل؛ كان يمثل الجاهلية في حريته وإباحته وانصرافه عن الدين إذا خلا إلى نفسه، وتكلفه هذا الدين اتقاء للسلطان ليس غير. الرواة مختلفون في أنه أسلم أيام النبي أو بعد وفاته، ولكنهم متفقون على أنه كان رقيق الإسلام، ضعيف الإيمان، قليل الحظ من الدين، وقد أيد المرتدين في أيام أبي بكر في هذا الشعر الذي يضاف إليه:

أطعنا رسول الله إذ كان بيننا	فيا لهفتي ما بال دين أبي بكر!
أيورثها بكرًا إذا مات بعده؟!	فتلك وبيت الله قاصمة الظهر

وهم يقولون أيضًا: إنه رثى للوليد بن عقبة بن أبي معيط حين شهد أهل الكوفة عليه عند عثمان بالسكر أثناء الصلاة، ويضيفون إليه في ذلك شعرًا عبث به الرواة وظرفاء الشيعة؛ فحولوه عن وجهه. وهم بعد هذا كله متفقون على أن سيرته لم تكن سيرة مسلم مخلص في دينه متأثر بحلاوة هذا الدين، إنما كانت سيرة الأعرابي الذي احتفظ بحياة البادية، وما فيها من غلظة في الطبع وجفوة في الخُلق وخشونة في العيش. وكان الحطيئة لهذا كله غريب الأطوار، يراه الناس فيضحكون منه في شيء من الخوف والذعر غير قليل؛ ذلك أنه كان يمثل هذا العنصر الذي سخط على الجديد، ولم يجرؤ على إظهار سخطه فنافق. ولكنه لم يخفِ بغضه لهذا الدين الجديد والذين ناصروه، وسلك بهذا السخط مسلكًا غير طريق الدين، فنال الناس في أعراضهم وأموالهم ومكاناتهم الاجتماعية، واتخذ من هذا كله تجارة ربحت وأفادت له مالًا كثيرًا، وآية ذلك أنك لا تظفر بشيء في حياته قبل الإسلام. على أن سيرته كانت في الجاهلية مضطربة فاسدة غريبة الأطوار، إنما كان كغيره من الشعراء، اتصل بعلقمة بن علاثة وفضله على عامر بن الطفيل، كما اتصل لبيد بعامر وفضله على علقمة في حياة جاهلية بدوية مألوفة. ولكن لبيدًا أخلص فخلص إسلامه، فاستقامت له سيرة صالحة راضية، وأسلم الحطيئة رغبة أو رهبة، فلم تطب نفسه بالإسلام، فاضطربت سيرته وذهب مذهبه هذا الغريب.

ولكثرة هجائه الناس وكثرة إطلاقه لسانه فيهم بالسوء كرهه قوم وأحبه آخرون، أو قل: تحاماه الناس من جهة وازدحموا عليه من جهة أخرى؛ تحاموه إشفاقًا من لسانه، وازدحموا عليه يستعينون به على خصومهم ومنافسيهم. وهذا يفسر قصته مع الزبرقان بن بدر الذي أراد أن يختص بالحطيئة فأجاره ليستعين به على بني عمه

آل شماس، فما زال هؤلاء به حتى حولوه إليهم في قصة طويلة لا تخلو من التكلف والنحل، فتحول وأخذ في هجاء الزبرقان ورهطه حتى رُفع أمره إلى السلطان، فحبسه عمر ثم عفا عنه، واشترى منه أعراض المسلمين بثلاثة آلاف درهم.

ولهذا الهجاء نفسه ولهذه السيرة المضطربة كون القدماء لهم فيه رأيًا لا يخلو من مبالغة، ولكنه لا يخلو من صواب. وهو الرأي الذي نقله أبو الفرج عن الأصمعي، قال الأصمعي: «كان الحطيئة جشعًا سئولًا ملحفًا، دنيء النفس، كثير الشر، قليل الخير، بخيلًا، قبيح المنظر، رث الهيئة، مغمور النسب، فاسد الدين، وما تشاء أن تقول في شعر شاعر من عيب إلا وجدته، وقلما تجد ذلك في شعره.»[١٣]

ومثل هذا ما يقال عن وصية الحطيئة حين حضره الموت، فأوصى الفقراء بالمسألة والإلحاح فيها، وأبى أن يعتق عبده يسارًا، وأوصى بأن تؤكل أموال اليتامى، إلى غير ذلك مما يقال ولا يخلو من فحش. ولا شك في أن الرواة قد زادوا فيه وعبثوا به، وهو إن لم يمثل شخصية الحطيئة في نفسها فلا شك في أنه يُمثل رأي الذين عاصروه وجاءوا بعده بقليل في هذه الشخصية.

ومن غريب الأمر أنك لا تجد لهذه الشخصية المنكرة في شعر الحطيئة أثرًا منكرًا مثلها، فهم يقولون: إنه كان مسرفًا في الهجاء، حتى إنه هجا نفسه وهجا أمه وأباه؛ ولكن هذا فيما نظن من غلو الرواة. وقد كان الحطيئة هجاء، ولكن هجاءه أقل فحشًا من هجاء أستاذيه أوس وزهير؛ فلهذين الشاعرين من الهجاء ما نستحي أن نورده في هذا الكتاب. فأما هجاء الحطيئة فهو على شدته ولذعه قليل الحظ من الفحش، وربما غلبت فيه العفة، وهو حين يقصد إلى الهجاء إنما ينال الناس من قبل منزلتهم الاجتماعية، وما كان العرب يحمدونه أو يكرهونه من الأخلاق والخصال.

وهو في غير الهجاء من الفنون الشعرية التي عرض لها سمح رائع اللفظ في صفاء ومتانة وسهولة. وليس من شك في أن الحطيئة كان ذا شخصيتين متناقضتين أشد التناقض: إحداهما شخصيته العملية التي استعصت على الإسلام واحتفظت بجاهليتها كاملة، والأخرى شخصيته الفنية التي احتفظت من جاهليتها بهاتين الخصلتين اللتين أشرنا إليهما عند زهير وأوس وكعب، ولكنها لم تستطيع أن تقاوم القرآن، فتأثرت به في اللفظ وتأثرت به في المعنى، تلمس ذلك لمسًا حين تقرأ ما صح من شعر الحطيئة.

---

[١٣] راجع «الأغاني» ج٢ ص٤٤.

وما نظن أن شاعرًا من شعراء هذه المدرسة قد كثر النحل له كما كثر للحطيئة، فهناك قصائد نُحلت كلها نحلًا، كتلك التي يقال: إن الحطيئة مدح بها أبا موسى الأشعري، وقد عرف الرواة أنفسهم أن حمادًا هو الذي وضعها. وهناك قصائد أخرى خدع القدماء عن بعضها وعرفوا عبث حماد ببعضها الآخر، ونقطع نحن بأنها موضوعة كلها. وأنت تجد نماذج هذه القصائد فيما روى ابن الشجري للحطيئة في مختاراته. والنحل للحطيئة معقول؛ فقد أكثر الحطيئة من المدح والهجاء، وتدخل فيما كان بين القبائل من الخصومة والتنافس؛ فليس عجيبًا أن تستغل القبائل بعده كثرة مدحه وهجائه كما استغلت مدح الأعشى. ومن هنا نرجح أن كثرة ما يُضاف إلى الحطيئة من الشعر في مدح بني قريع وذم الزبرقان بن بدر ورهطه منحولة، ولا نكاد نصحح من هذا الشعر كله إلا قصيدتين اثنتين: إحداهما السينية التي حبسه فيها عمر، والأخرى الدالية التي سنعرض بعضها عليك. وقل مثل هذا فيما يضاف إلى الحطيئة في مدح علقمة بن علاثة، وفي مدح أشراف قريش، وفي مدح بعض العبسيين وذم بعضهم الآخر، وفي مدح بعض الربعيين من بني حنيفة وغير بني حنيفة، كل هذا الشعر متأثر بالعصبية كما تأثر بها شعر الأعشى.

وأنت واجد في شعر الحطيئة طابع هذه المدرسة الأوسية الزهيرية قويًّا ظاهرًا، ولكنك قد تصادف شيئًا كثيرًا من الشعر يخلو أو يكاد يخلو من هذا الطابع، وذلك يسير؛ فهذا الشعر هو المنحول الذي ذكرناه آنفًا.

ولنعرض عليك سينية الحطيئة هذه التي حُبس فيها، فسترى طابع المدرسة في كل بيت من أبياتها:

والله ما معشر لاموا امرأ جنبًا	في آل لأي بن شماس بأكياس
ما كان ذنب بغيض لا أبا لكم	في بائس جاء يحدو آخر الناس
لقد مريتكم لو أن درتكم	يومًا يجيء بها مسحي وإبساسي
وقد مدحتكم عمدًا لأرشدكم	كيما يكون لكم متحي وإمراسي
لما بدا لي منكم غيب أنفسكم	ولم يكن لجراحي فيكم آسي
أزمعت يأسًا مريحًا من نوالكم	ولن ترى طاردًا للحر كالياس
جار لقوم أطالوا هون منزله	وغادروه مقيمًا بين أرماس
ملوا قراه وهرَّته كلابهم	وجرحوه بأنياب وأضراس

دع المكارم لا ترحل لبغيتها   واقعد فإنك أنت الطاعم الكاسي
سيري أمام فإن الأكثرين حصى   والأكرمين أبًا من آل شماس
من يفعل الخير لا يعدم جوازيه   لا يذهب العرف بين الله والناس
ما كان ذنبي إن فلَّت معاولكم   من آل لأي صفاة أصلها راسي
قد ناضلوك فسلوا من كنائنهم   مجدًا تليدًا ونبلًا غير أنكاس

فانظر إلى هذه الصور المادية تجدها على نحو ما وجدتها عند زهير وعند أوس وعند كعب، ألا ترى إلى الحطيئة كيف أراد أن يصف أهل الزبرقان بالبخل والاستعصاء على السائلين، فشبههم بالناقة تمرى وتمسح ويتلطف في مريها ومسحها فلا تجود من اللبن بقليل ولا كثير؟ ثم ألا ترى إليه كيف أراد أن يذكر رسوخ ما لآل شماس من المجد الذي لا ينال منه الهجاء ولا الذم، فشبهه بالصخرة الراسية تعمل فيها المعاول فتفل دون أن تنال منها شيئًا؟ ثم ألا ترى إليه كيف أراد أن يذكر أن آل الزبرقان لم يفرجوا كربته فقال: إنهم لم يأسوا جراحه؟ وكيف أراد أن يذكر أنهم نالوه بالشر فقال: إنهم جرحوه بأنياب وأضراس؟ وعلى هذا النحو في القصيدة كلها، وما نظنك في حاجة أن ننبهك إلى أن تأثير القرآن في هذه القصيدة ظاهر، ولا سيما في قوله:

من يفعل الخير لا يعدم جوازيه   لا يذهب العرف بين الله والناس

وانظر إلى الأبيات التي قالها حين حبسه عمر، وإلى أول هذه الأبيات بنوع خاص، فسترى فيها أيضًا طابع هذه المدرسة:

ماذا تقول لأفراخ بذي مرخ   زغب الحواصل لا ماء ولا شجر

أراد أن يقول: ماذا تقول لأطفال صغار، فذكر أفراخًا زغب الحواصل.

وللحطيئة قصيدة أخرى دالية في مدح آل شماس هؤلاء، وهي من خير ما قال الجاهليون في المدح، وهي على ذلك شديدة التأثر بمدح زهير وأسلوبه الشعري. قال الحطيئة:

ألا طرقتنا بعدما هجعوا هند   وقد سرن خمسًا واتلأب بنا نجد

ألا حبذا هند وأرض بها هند ... وهند أتى من دونها النأي والبعد
وهند أتى من دونها ذو غوارب ... يقمص بالبوصي مُعرَورِف ورد
وإن التي نكبتها عن معاشر ... غضاب عليَّ أن صددت كما صدوا
أتت آل شماس بن لأي وإنما ... أتاهم بها الأحلام والحسب العِد
فإن الشقي من تعادي صدورهم ... وذو الجَدِّ مَن لانوا إليه ومن ودوا
يسوسون أحلامًا بعيدًا أناتها ... وإن غضبوا جاء الحفيظة والجد
أقلوا عليهم لا أبا لأبيكم ... من اللوم أو سدوا المكان الذي سدوا
أولئك قوم إن بنوا أحسنوا البنا ... وإن عاهدوا أوفوا وإن عقدوا شدوا
وإن كانت النعمى عليهم جزوا بها ... وإن أنعموا لا كدروها ولا كدوا
وإن قال مولاهم على جل حادث ... من الدهر: رُدُّوا بعضَ أحلامكم، رَدُّوا
وإن غاب عن لأي بعيد كفتهم ... نواشئ لم تطرر شواربهم مرد
وكيف ولم أعلمهم خذلوكم ... على مقطع ولا أديمكم قدوا؟
مطاعين في الهيجا مكاشيف للدجى ... بنى لهم آباؤهم وبنى الجد
فمَن مُبلغٌ لأيًا بأن قد سعى لكم ... إلى السورة العليا أخ لكم جلد؟
جرى حين جارى لا يساوي عنانه ... عنان ولا يثني أجاريه الجهد
رأى مجد أقوام أضيع فحثهم ... على مجدهم لما رأى أنه المجد
وقد لامني أفناء سعد عليهم ... وما قلت إلا بالذي علمت سعد

ولعلك لا تحتاج إلى أن ندلك على ما في هذه القصيدة من تأثير المدرسة؛ فأنت تكاد تجد في كل بيت هذه الصورة المادية قد سلك إليها طريق التشبيه مرة، وطريق الكناية مرة، وطريق التحقيق مرة أخرى، وأنت تجد في هذه القصيدة على متانة لفظها سهولة وقرب مأخذ يدلان دلالة واضحة على أن لغة الشعر في ذلك الوقت في تطور قوي سريع.

(٣-٥) النابغة

ونعود مع النابغة إلى سلسلة الشعراء الجاهليين الذين عمي أمرهم على الرواة فلم يعرفوا من حياتهم شيئًا، أو لم يكادوا يعرفون منها شيئًا. والواقع أن الرواة يعرفون اسم النابغة واسم أبيه، فهو زياد بن معاوية، وهو من ذبيان ثم غطفان ثم من قيس عيلان. والرواة يعرفون أيضًا أنه عاش في آخر العصر الجاهلي، وكاد يدرك الإسلام، وأدرك على كل حال طائفة من الذين أسلموا، أدرك حسان بن ثابت مثلًا.

والرواة يعرفون أن النابغة كان عظيم المكانة في عصره من الوجهة الشعرية الخالصة. وهم يزعمون أن الشعراء احتكموا إليه في عكاظ، ففضل الأعشى وأثنى على الخنساء، وأغضب حسان بن ثابت في قصة طويلة لا شك في أنها متكلفة كلها أو أكثرها، يدل على ذلك هذا النقد المفصل الذي يُضاف إلى الخنساء في بيت حسان:

لنا الجفنات الغر يلمعن في الضحى وأسيافنا يقطرن من نجدة دما

وهو نقد أليق بـ «المثل السائر» وصاحبه منه بشاعرة بدوية جاهلية كالخنساء.

والرواة يعرفون أن النابغة كان متصلًا بالنعمان بن المنذر ويصفيه خالص مدحه. ثم غضب عليه النعمان فاتصل بالغسانيين ومدحهم، ولكن نفسه كانت تنازعه إلى النعمان، فما زال يحتال ويتخذ الوسائل حتى عاد إليه وظفر منه بالعفو والتوبة. ولكن الرواة لا يتفقون، بل قل: لا يوافقون حين يريدون أن يتبينوا مصدر هذا السخط الذي سخطه النعمان بن المنذر على شاعره؛ فبعضهم يزعم أن الأصل في هذا السخط سيف كان عند النابغة أحب النعمان أن يأخذه فتعلل النابغة، ووشى به قوم فغضب النعمان. وبعضهم يزعم أن الأصل في هذا السخط امرأة هي المتجردة زوج النعمان، كان يهواها المنخَّل اليشكري صاحب النابغة الذي مر ذكره، وطلب النعمان إلى النابغة أن يصفها فوصفها وأسرف في الوصف، فغار المنخَّل ووشى بالنابغة فغضب النعمان.

ومن غريب الأمر أنَّا نقرأ شعر النابغة الذي قاله معتذرًا فيه إلى النعمان مستعطفًا له، فلا نرى فيه شيئًا، أو لا نكاد نرى فيه شيئًا يبين أصل هذا السخط. وظاهر أننا لا نقف عند قصة السيف وقفة الجادين، ولا ننظر إلى قصة المتجردة إلا باسمين، وأن من الحق أن نلتمس أصل هذا السخط في غير هاتين القصتين؛ وربما كان شعر النابغة نفسه على غموضه وكثرة النحل فيه هو الذي يستطيع أن يدلنا دلالة قوية أو ضعيفة على أصل هذه القصة. والظاهر أن أصل هذه القصة سياسي؛ فالتنافس بين الفرس والروم في آخر العصر الجاهلي معروف، ومعروف أيضًا أنه استتبع تنافسًا بين ملوك الحيرة وملوك الشام، وأن الأمر لم يقف عند التنافس، بل تجاوزه إلى حروب دموية عنيفة. والظاهر أن ملوك الحيرة وملوك الشام كانوا يبذلون جهودًا عنيفة في نشر الدعوة لأنفسهم وساداتهم من الفرس والروم داخل البلاد العربية. والظاهر أن الغسانيين قد استطاعوا في وقت من الأوقات أن يستهووا النابغة، فسعى إليهم ومدحهم

رغم انقطاعه إلى النعمان، فغضب النعمان لذلك وأوعد النابغة، وهذا هو الذي نجده في قصيدة النابغة المشهورة التي أولها:

أتاني — أبيت اللعن — أنك لمتني	وتلك التي أهتم منها وأنصب
فبتُّ كأنَّ العائدات فرشن لي	هراسًا به يُعلى فراشي ويقشب
حلفت فلم أترك لنفسك ريبة	وليس وراء الله للمرء مذهب
لئن كنت قد بلغت عني خيانة	لمبلغك الواشي أغش وأكذب
ولكنني كنت امرأ لي جانب	من الأرض فيه مستراد ومذهب
ملوك وإخوان إذا ما أتيتهم	أحكم في أموالهم وأقرب
كفعلك في قوم أراك اصطفيتهم	فلم ترهم في شكر ذلك أذنبوا
فلا تتركني بالوعيد كأنني	إلى الناس مطلي به القار أجرب
ألم تر أن الله أعطاك سورة	ترى كل ملك دونها يتذبذب
بأنك شمس والملوك كواكب	إذا طلعت لم يبد منهن كوكب
ولست بمستبق أخًا لا تلمُّه	على شعث أيُّ الرجال المهذب
فإن أك مظلومًا فعبد ظلمته	وإن تك ذا عتبى فمثلك يعتب

فظاهر من هذا الشعر أن ذنب النابغة إلى النعمان إنما هو مدحه ملوكًا غير النعمان، وهو يعتذر عن هذا المدح بأن هؤلاء الملوك قد أحسنوا إليه وحكموه في أموالهم فشكر لهم صنعهم، وهو يرى أن هذا الشكر لا يصلح أن يكون ذنبًا، ويقيم الحجة على النعمان بأنه يصطفي قومًا ويحسن إليهم فيشكرون له ذلك، فلا يرى هذا الشكر ذنبًا. وظاهر أن النابغة إنما يعرض هنا بصنيع النعمان في تخذيل الناس عن الغسانيين واجتذاب أنصارهم إليه؛ فنحن بعيدون أشد البعد عن قصة المتجردة وعن قصة السيف.

فإذا عرفت هذا الذي قدمناه فقد عرفت أكثر ما كان الرواة يعرفون من حياة النابغة، وأنت ترى أنه ليس شيئًا. فنحن إذن مضطرون إلى أن نجهل حياة النابغة كما جهلنا حياة أوس وحياة زهير، ولكننا نقول: إن هذا الجهل مؤقت في كثير منه؛ فقد نظن أن الدرس المفصل لديوان النابغة يستطيع أن يظهرنا على طائفة من الحوادث الدقيقة التي تبين لنا بعض الشيء حياة النابغة ومكانته الاجتماعية في عشيرته، وليس من شك في أن هذه المكانة قد كانت عظيمة بعيدة الأثر، فشعر النابغة ينقسم بطبيعته ثلاثة أقسام: الأول شعر قاله في ملوك الحيرة مادحًا ومعتذرًا، وفي الثاني شعر قاله

في ملوك غسان مادحًا ومستعطفًا أيضًا، والثالث شعر قاله في شئون بدوية جاهلية تمس قبائل نجد وما كان بينها من صلات الحرب والسلم. وأنت حين تقرأ هذه الأقسام الثلاثة تشعر شعورًا قويًّا بأن مكانة النابغة كانت عظيمة عند ملوك غسان وعند قومه من أهل البادية. ولعل عظم مكانته في البادية هو الذي رغب فيه ملوك الحيرة وغسان وأغراهم باصطناعه وتملقه واتخاذه موضوعًا للنزاع بينهم.

ونحن نرى في شعر النابغة أنه كان وسيلة قومه: يشفع لهم عند أولئك وهؤلاء، وأنه كان يقوم من هذه القبائل البدوية النجدية لا مقام السفير الشفيع ليس غير؛ بل مقام الزعيم المرشد، فتراه ينهاهم مرة عند الحرب ويأمرهم بها مرة أخرى، ويحثهم على الاحتفاظ بمحالفتهم وعهودهم، ويخوفهم بطش الغسانيين. ونرى أن قد كان له من زعماء هذه القبائل معارضون ينكرون سياسته، فهو يرد عليهم ويناضل عن سياسته لينًا حينًا، وعنيفًا حينًا آخر؛ ذلك إلى تفصيلات دقيقة تجدها هنا وهناك؛ وتستطيع من غير شك حين تستخلصها وتقرن بعضها إلى بعض أن توضح ناحية، لا نقول من حياة النابغة وحده، بل نقول: من الحياة السياسية الداخلية والخارجية لعرب نجد آخر العصر الجاهلي. ولكننا لم نضع هذا الكتاب لمثل هذا البحث.

فلندع هذا كله، ولنقف وقفة عند شعر النابغة، ولن تكون هذه الوقفة طويلة؛ فشعر النابغة كشعر زهير وشعر أوس وكشعر الحطيئة وكعب، قد طبع ما صح منه بهذا الطابع الفني الذي بيناه، وكثر فيه إلى جانب ذلك النحل كثرة فاحشة، وأنت تستطيع أن تميز هذا الشعر المنحول في غير مشقة ولا جهد. ولكن النحل في شعر النابغة متغلغل أكثر مما تغلغل في شعر أصحابه، فالرواة لا يكتفون بأن يضعوا عليه القصيدة أو المقطوعة أو البيت، ولكنهم أحيانًا قد يضعون عليه الشطر، وقد يضعون عليه الجزء من أجزاء القصيدة. وكأن شعر النابغة قد وصل إلى الرواة فاسدًا مضطربًا ناقصًا فأصلحوه وأكملوه وأضافوا إليه ما يصلحه ويكمله. ولأضرب لك مثلًا بقصيدته الدالية التي مطلعها:

يا دار مية بالعلياء فالسند أقوت وطال عليها سالف الأمد

فأول هذه القصيدة مطبوع بطابع المدرسة، تجد فيه وصف الدار وما بقي من آثار على نحو ما تجده عند زهير وأوس والحطيئة، وربما شاركهم في اللفظ، كقوله:

إلا الأثـافـي لأيًّـا مـا أبـيـنـهـا   وَالنُّؤْيُ كَالْحَوْضِ بِالْمَظْلُومةِ الْجَلَدِ

فهو يُذكر بقول زهير:

وقفت عليها بعد عشرين حجة   فلأيًا عرفت الدار بعد توهم
أثافي سفعًا في معرس مرجل   ونؤيًا كجذم الحوض لم يتهدم

وربما استطعت أن تفسر شعر النابغة بشعر الحطيئة، كقوله:

ردت عـلـيـه أقـاصـيـه ولـبـده   ضرب الوليدة بالمسحاة في الثأد

يفسره قول الحطيئة:

رأت عارضًا جونًا فقامت غريرة   بمسحاتها قبل الظلام تبادره
فما برحت حتى أتى الماء دونها   وسـدت نـواحـيـه ورفـع دابـره

فإذا فرغ النابغة من الدار وآثارها، عمد إلى ناقته فوصفها معتمدًا في هذا الوصف على مذهب أصحابه من عرض الصور المادية في شيء من القصص، وربما لم يتجاوز ما قال أوس كما قدمنا، وذلك قوله:

كـأن رحـلـي وقـد زال الـنـهـار بـنـا   يوم الـجـلـيـل عـلـى مـسـتـأنـس وحـد
مـن وحـش وَجْـرَةَ مَـوْشـيٍّ أَكَـارِعُـهُ   طاوي المصير كسيف الصيقل الفرد
أسـرت عـلـيـه مـن الـجـوزاء سـاريـة   تـزجـي الـشـمـال عـلـيـه جـامـد الـبـرد
فـارتـاع مـن صـوت كـلاب فـبـات لـه   طوع الشوامت من خوف ومن صرد
فـبـثـهـن عـلـيـه واسـتـمـر بـه   صـمـع الـكـعـوب بـريَّـات مـن الـحـرد
وكـان ضـمـران مـنـه حـيـث يـوزعـه   طعن المعارك عند المحجر النجد
شَـكَّ الـفَـرِيـصَـةَ بـالـمِـدْرَى فـأَنْـفَـذَهَـا   طعنَ الْمُبَيْطِرِ إِذْ يَشْفِي مِنَ الْعَضَدِ

كأنه خارجًا من جنب صفحته   سفُّود شَرْب نسوه عند مُفْتَأَدِ
فظل يعجم أعلى الروق منقبضًا   في حالك اللون صدق غير ذي أود
لما رأى وَاشِقٌ إِقْعَاصَ صَاحِبِهِ   ولا سبيل إلى عقل ولا قود
قالت له النفس: إني لا أرى طمعًا   وإن مولاك لم يسلم ولم يصد
فتلك تبلغني النعمان إن له   فضلًا على الناس في الأدنى وفي البعد

فهو بعينه القصص الذي تراه عند أوس وزهير معتمدًا على الصور المادية حتى ينتهي من وصف الناقة إلى ما يريد الشاعر. ولكن النحل يبدأ من هذا الموضع؛ فقد وصل النابغة إلى النعمان، وكان المعقول أن يمضي في مدحه على نحو ما يمضي أصحابه، ولكنه يستطرد إلى ذكر سليمان بن داود وبناء الجن تدمر له، في كلام ضعيف اللفظ سخيف المعنى لا صلة بينه وبين شعر النابغة:

ولا أرى أحدًا في الناس يشبهه   ولا أحاشي من الأقوام من أحد
إلا سليمان إذ قال الإله له: قم في البرية فاحددها عن الفند
وخيس الجن إني قد أذنت لهم   يبنون تدمر بالصفاح والعمد
فمن أطاعك فانفعه بطاعته   كما أطاعك وَادْلُلْهُ على الرشد
ومن عصاك فعاقبه معاقبة   تنهى الظلوم ولا تقعد على ضمد
إلا لمثلك أو من أنت سابقه   سبق الجواد إذا استولى على الأمد

والظاهر أن هذه الأبيات قد أدخلت على القصيدة إدخالًا، وأن الأبيات التي تأتي مكانها إنما هي قوله:

الواهب المائة العكاء زينها   سعدان توضح في أوبارها اللبد
والأدم قد خيست فتلا مرافقها   مشدودة برحال الحبرة الجدد
والراكضات ذيول الريط فنقها   برد الهواجر كالغزلان بالجرد
والخيل تمزع غربًا في أعنتها   كالطير تنجو من الشؤبوب ذي البرد

ثم تأتي بعد هذه الأبيات قصة زرقاء اليمامة وحمامها أو مطارها، ولا شك في أن هذه القصة منحولة في القصيدة، إلا أن يكون النابغة قد أشار إليها إشارة في قوله:

وَاحْكُمْ كَحُكْمِ فَتَاةِ الحَي إِذْ نَظَرَتْ   إلى حمام شراع وارد الثمد

فأما قوله بعد ذلك:

يحفه جانبًا نيق وتتبعه   مثل الزجاجة لم تكحل من الرمد
قالت: ألا ليتما هذا الحمام لنا   إلى حمامتنا ونصفه فقد
فحسبوه فألفوه كما زعمت   تسعًا وتسعين لم تنقص ولم تزد
فكملت مائة فيها حمامتها   وأسرعت حسبة في ذلك العدد

فمن تكلف الرواة لتفسير ذلك البيت. وأكبر الظن أن ذلك البيت نفسه ليس في موضعه من القصيدة، وإنما هو يأتي أثناء الاعتذار حين يطلب النابغة إلى النعمان ألا يقبل فيه قول الوشاة دون روية أو فراسة.

ومثل هذا يجب أن يقال في غير هذه القصيدة من شعر النابغة الذي اعتذر فيه إلى النعمان أو مدح فيه ملوك غسان، فلم يصح لنا مثلًا من قصيدته التي مطلعها:

عفا ذو حسًا من فرتنا فالفوارع   فجنبا أريك فالتلاع الدوافع

إلا أبيات متفرقة جاء بعضها في أول القصيدة في وصف الدار وآثارها، وجاء بعضها في وسط القصيدة ولكنه مضطرب، وهو قوله:

أتاني أبيت اللعن أنك لمتني   وتلك التي تستك منها المسامع
فبت كأني ساورتني ضئيلة   من الرقش في أنيابها السم ناقع
يسهد من ليل التمام سليمها   لحلي النساء في يديه قعاقع
تناذرها الراقون من سوء سمها   تطلقه طورًا وطورًا تراجع

وعندنا أن هذا الشطر الأخير قد أُدخل لتكميل البيت بعد أن ضاع الشطر الثاني منه، ثم صح لنا من هذه القصيدة قول النابغة:

فإنك كالليل الذي هو مدركي ... وإن خلت أن المنتأى عنك واسع
خطاطيف حجن في حبال متينة ... تمد بها أيد إليك نوازع

فأما ما عدا هذه الأبيات من القصيدة فمنه المنحول كله، ومنه ما نُحل جزء دون الجزء الآخر.

وقصيدة النابغة التي مطلعها:

أمن ظلامة الدمن البوالي ... بمرفض الحبي إلى وعال

لا يصح منها عندنا إلا قسمها الأول إلى قوله:

فداء لامرئ سارت إليه ... بعذرة ربها عمي وخالي

وقل مثل هذا في شعر النابغة الذي مدح به الغسانيين؛ فقد كثر فيه النحل، ومنه ما اخترع كله بعد الإسلام، كهذه الأبيات التي فضل الشعبي بها النابغة على الأخطل:

هذا غلام حسن وجهه ... مستقبل الخير سريع التمام

فهي أبيات قد نظم فيها الملوك من بني غسان نظمًا.

وبائية النابغة التي مطلعها:

كليني لهمٍّ يا أميمة ناصب ... وليل أقاسيه بطيء الكواكب

صحيحة في جملتها، ولكن عبث الرواية فيها كثير، وظاهر أنا نرفض قصيدة المتجردة كلها، ولا نقبل منها إلا أولها:

أمن آل مية رائح أو مغتدي ... عجلان ذا زاد وغير مزود

زعم البوارح أن رحلتنا غدًا   وبذاك خبرنا الغراب الأسود
لا مرحبًا بغد ولا أهلًا به   إن كان تفريق الأحبة في غد

ونحن نرى أن إصلاح الإقواء في هذه الأبيات متأخر.

فأما شعر النابغة الذي يمس الحياة البدوية الخالصة فالنحل فيه قليل أو هو أقل من النحل في هذا المدح والاعتذار، تعرف ذلك حين تقرأ هذا الشعر فترى فيه طابع المدرسة، وترى فيه متانة ورصانة مطردين وإسفافًا قليلًا.

ولعلك بعد أن قرأت ما عرضنا عليك من شعر النابغة الذي صح لنا لا تشك في اتصاله بهذه المدرسة الأوسية الزهيرية؛ فقد رأيت صوره المادية في داليته ورأيتها في العينية أيضًا، والناس يقدمون النابغة بقوله:

فإنك كالليل الذي هو مدركي   وإن خلت أن المنتأى عنك واسع

وأي شيء في هذا البيت غير هذا التشبيه البديع؛ وإنما جاء جمال هذا التشبيه من أنه مادي في جوهره معنوي في غايته.

والناس يحمدون للنابغة قوله:

ألم ترَ أن الله أعطاك سورة   ترى كل ملك دونها يتذبذب
بأنك شمس والملوك كواكب   إذا طلعت لم يبد منهن كوكب

وأي شيء في هذين البيتين إلا هذا التشبيه المادي في جوهره المعنوي في غايته، وللنابغة في شعره صور جياد حسان لا أستطيع أن أهمل منها هذه الصورة البديعة في قوله:

والخيل تمزع غربًا في أعنتها   كالطير تنجو من الشؤبوب ذي البرد

ومهما يكن من شيء فاتصال النابغة بأصحابه لا شك فيه من الوجهتين الفنيتين اللتين أشرنا إليهما، وليس من شك في أن تلاميذ هذه المدرسة أكثر ممن ذكرنا، فهناك شعراء آخرون منهم التميمي والقيسي قد أخذوا عن أوس وأصحابه وساروا سيرتهم،

ولكنا نكتفي بمن ذكرنا؛ فهم الزعماء، وهم ليسوا زعماء هذه المدرسة وحدها بل هم فيما يظهر زعماء الشعر المضري الجاهلي كله.

ونحن نعلم أنا بعيدون أشد البعد من أن نكون قد وفيناهم حقهم من البحث والتحليل، بل نحن لم نأخذ من ذلك إلا بحظ ضئيل جدًّا، ولكنا مع ذلك مكتفون بهذا المقدار؛ لأنَّا لم نرد في حقيقة الأمر إلا عرض المنهاج وامتحانه. وقد يخيل إلينا أن هذا المنهاج صحيح منتج، وأن سلوكه في درس هؤلاء الشعراء أنفسهم وفي درس المدارس الأخرى التي أشرنا إليها آنفًا قد ينتهي إلى إظهار طائفة من الشعر الجاهلي هي إلى الصحة أقرب منها إلى الفساد والنحل.

فأنت ترى بعد هذا كله أنَّا في هذا الكتاب لم نكن هدامين ليس غير، وإنما هدمنا لنبني، ونحن نحاول أن يكون بناؤنا متين الأساس قوي الدعائم، ونحن نعتقد أنا قد نوفق من ذلك لكثير؛ ولكنا في حاجة إلى الوقت من ناحية، وإلى معونة الصادقين المخلصين من ناحية أخرى. وأكبر الظن أنَّا لن نفقد ما نحتاج إليه من هؤلاء المخلصين الصادقين حين نستأنف هذا البحث عن الشعر الجاهلي المضري في تفصيل ودقة منذ السنة المقبلة إن شاء الله.

الكتاب السادس

الشعر

طبيعته – ونوعه – وفنونه

(١) تعريف الشعر العربي

قد يكون من الغريب أن نمضي من هذا الكتاب إلى حيث بلغنا ذاكرين الشعر ما شاء لنا البحث أن نذكره، دون أن نعرض لهذا الشعر في نفسه بتعريف أو بحث عن خصائصه ومميزاته، ولكنا نظن أنا لم نكن في حاجة إلى هذا النحو من البحث لندرس الشعر الجاهلي من حيث إنه صحيح أو غير صحيح؛ فالناس جميعًا يعرفون معنى الشعر، وهم جميعًا يعرفون الشعر العربي ويستظهرون منه نماذج مختلفة، فلسنا نحدثهم عما يجهلون حين نحدثهم عن الشعر الجاهلي والأموي والعباسي، وربما كان الغريب هو أن نحتاج لتعريف الشعر أو محاولة تعريفه.

على أنَّا مع ذلك محاولون تعريف الشعر، والشعر العربي خاصة؛ لا لأن الناس يجهلونه، بل لأن من الخير أن يتفق الباحثون عن التاريخ الأدبي على المعنى الذي يفهم من لفظ الشعر حين يذكره هؤلاء الباحثون. فالناس يختلفون في معنى الشعر اختلافًا غير قليل: فمنهم من يرى أن الشعر هو الكلام المنظوم في الوزن والقافية. ومنهم من يرى أن الشعر هو الكلام الذي يعتمد فيه صاحبه على الخيال، ويقصد فيه إلى هذا الجمال الفني الذي يخلب الألباب ويستهوي القلوب، لا يعنيه أن يكون هذا الكلام منظومًا في الوزن والقافية أو غير منظوم. ومنهم من يقف موقفًا وسطًا بين أولئك وهؤلاء، فلا يطلق لفظ الشعر إلا على الكلام المنظوم الذي يعتمد فيه صاحبه على الخيال ويقصد فيه إلى الجمال الفني؛ فهو لا يرى منظومات النحو والصرف شعرًا وإن

نُظمت في الوزن والقافية. وهو لا يرى مقامات الهمذاني أو رسائل ابن العميد شعرًا، وإن لم تخل من اعتماد على الخيال وقصد إلى الجمال الفني. وهناك قوم يتحللون من بعض هذه القيود دون بعضها الآخر متأثرين في ذلك بتطور الشعر عند بعض الأمم الأجنبية؛ فهم يتحللون في القافية مثلًا ويكتفون بالوزن. وهم قد لا يتفقون فيما بينهم على مقدار التحلل من القافية؛ فمنهم من يريد إلغاءها، ومنهم من يريد الاكتفاء منها بالمقدار اليسير وربما لم يتفقوا في مقدار التزام الوزن نفسه؛ فمال بعضهم إلى التزام البحر الواحد في القصيدة الواحدة، ومال بعضهم الآخر إلى الافتنان في هذه البحور، فخلط بحرًا ببحر من البحور التي عرفها العروضيون، وربما أضاف إلى هذه البحور ما لم يكن للعروضيين به عهد من قبل.

وليس هذا الاختلاف مقصورًا على العصر الذي نحن فيه، بل هو طبيعي لازم للتطور الفني من حيث هو، وقد عرفه القدماء من العرب، وليس أوضح دلالة على هذا من هذه الفنون التي استحدثها العرب في حضارتهم في بغداد والأندلس وما بينهما من الأقطار الإسلامية العربية، فلم يكن العرب الجاهليون والأمويون يعرفون الموشحات ولا الأزجال ولا هذه الفنون المختلفة التي استحدثت من الشعر، والتي احتفظ بعضها باللغة العربية الفصحى واندفع بعضها في اللغة العامية المألوفة.

وسيظل هذا الاختلاف بين الشعراء في معنى الشعر من حيث لفظه وأغراضه قائمًا ما قام هؤلاء الشعراء أنفسهم، وما كانت لهم حياة خاصة غير خاضعة خضوعًا تامًّا للتقليد.

ومؤرخ الآداب مضطر بحكم صناعته أن يتبع هؤلاء الشعراء المنتجين في تطورهم وافتنانهم، وأن يسجل ما يستحدثون من فن رضي عن ذلك أو لم يرضَ.

والحق أن اختلاف الشعراء من العرب فيما يطلقون عليه لفظ الشعر مهما يكن عظيمًا فليس من العسير على مؤرخ الآداب أن يضبطه ويستخلص منه تعريفًا علميًّا للشعر العربي. فالعرب متفقون في جميع عصورهم على أن الشعر يجب أن يكون موزونًا مهما يكن الوزن الذي يقصد إليه الشاعر، لا يستطيع العربي أن يتصور الشعر إلا إذا كان لفظه مقيدًا بهذا المقياس العروضي، أو قل: بهذا المقياس الموسيقي الذي يلائم بين أبيات القصيدة، بل يلائم بين أجزاء البيت الواحد ملاءمة ما. والعرب متفقون أيضًا على أن الشعر لا يكون شعرًا حتى يُقيد بالقافية تقييدًا ما، فأما القدماء فكانوا يلتزمون القافية الواحدة والأرجوزة، ثم أخذ بعضهم يتحلل من هذه القافية في

الرجز، ثم في القصيد، وافتنوا في ذلك افتنانًا كثيرًا كما افتنوا في الوزن نفسه افتنانًا كثيرًا. فلا بد إذن من أن يكون لفظ الشعر مقيدًا بالمقياس العروضي الموسيقي من ناحية، وبالقافية من ناحية أخرى. ولكن الشعراء والأدباء لا يكتفون عادة بهذا المقدار من التقييد اللفظي، وإنما يريدون أن تكون للشعر لغة خاصة مختارة اللفظ اختيارًا دقيقًا، يمنحه روعة وجزالة أحيانًا، ويمنحه رقة وعذوبة أحيانًا أخرى، ويعصمه على كل حال من الابتذال. فلا بد إذن من أن يقيد الشعر بقيد ثالث هو الجودة الفنية للفظ الذي يتألف منه.

فإذا اتفق أدباء العرب وشعراؤهم على هذا المقدار انتقلوا إلى المعنى، فاتفقوا فيه على شيء واختلفوا في أشياء؛ فهم يتفقون على أن المعنى يجب أن يكون جيدًا شريفًا قيمًا. ولكن هذه كما ترى ألفاظ عامة غامضة ليس من اليسير الاتفاق على معناها الدقيق المحدود، ومن هنا لا يستطيع الأدباء أن يبرءوا من تحكيم الذوق الشخصي حين يريدون أن يقدروا جودة المعنى أو رداءته. وهم كذلك لا يستطيعون أن يبرءوا من تحكيم الذوق الشخصي حين يريدون أن يقدروا حظ اللفظ من الجزالة والروعة أو الرقة والعذوبة؛ لأن هذه الأشياء كلها إضافية تختلف باختلاف الأذواق الفردية والاجتماعية. ثم يختلف الأدباء بعد هذا في أن الشعر يجب أن يعتمد على الخيال أو على الحق، وفي مقدار اعتماده على الخيال أو اعتماده على الحق؛ فمنهم من يؤثر الشعر الذي لا حظ فيه للخيال ولا للاختراع، وإنما هو وصف للخيال صادق مطابق للحق الواقع. ومنهم من يؤثر الشعر الذي يسترسل صاحبه مع الخيال ويسرف في ذلك فيتورط في المبالغات وألوان الغلو، ومنهم من يأخذ بين هذا وذاك طريقًا وسطًا.

ثم هم بعد هذا كله يختلفون في مقياس الجمال الشعري: أهو اللفظ أم هو المعنى أم هما الأمران جميعًا؟ ولعل أحسن ما كُتب في ذلك في القرن الثالث ما قدمه ابن قتيبة بين يدي كتابه طبقات الشعراء حين قسم الشعر إلى ما حسن لفظه ومعناه، وما حسن لفظه دون معناه، وما حسن معناه دون لفظه، وما فسد لفظه ومعناه جميعًا وضرب لذلك الأمثال ولكن هذا التقسيم نفسه على ما يظهر فيه من الدقة المنطقية لا يجدي شيئًا؛ فإن الأدباء لا يستطيعون أن يتفقوا على هذا الحسن الذي يوصف به

اللفظ والمعنى أحدهما أو كلاهما، وآية ذلك أن منهم من يرى هذه الأبيات جيدة اللفظ عادية المعنى،[1] وهي:

ولما قضينا من منًى كل حاجة ومسَّح بالأركان من هو ماسح
وشدت على حدب المطايا رحالنا ولم ينظر الغادي الذي هو رائح
أخذنا بأطراف الأحاديث بيننا وسالت بأعناق المطي الأباطح

ومنهم من يراها جيدة المعنى، وربما آثرها لجودة معناها.[2] وقل مثل ذلك في كل شعر يحكم فيه الذوق؛ فإن حكم الناقد يختلف باختلاف ذوقه ومزاجه وذوق بيئته ومزاجها.

ومهما يكن من شيء فإن في الشعر جمالًا فنيًّا خالصًا يأتيه أحيانًا من قبل اللفظ وأحيانًا من قبل المعنى، وأحيانًا من قبلهما جميعًا. ومهما يختلف حظ الشعر من هذا الجمال، ومهما يختلف ذوق النقاد ورأيهم في هذا الجمال، فإن للشعر منه حظًّا ما يتفق الناس جميعًا إذا سلمت أذواقهم في إحساسه والشعور به. وإذا كان الشعراء والأدباء متفقين على أن الشعر يجب أن يتقيد لفظه بالوزن والقافية، فهم متفقون كذلك على أن الشعر يجب أن يكون له حظ ما من هذا الجمال الفني مهما يكن مصدره ومقداره.

وإذن فنحن نستطيع أن نُعرِّف الشعر آمنين بأنه الكلام المقيد بالوزن والقافية، والذي يُقصد به إلى الجمال الفني، فإذا اتفقنا على هذا المقدار فلندع الشعراء المنتجين والنقاد وما هم فيه من اختلاف في تقدير هذه القيود وتصوير هذا الجمال الفني، لا نعرض لذلك إلا في الدراسات التفصيلية التي نقف فيها عند شعر الشعراء ونقد النقاد.

فأنت ترى أن هذا التعريف لا يقصد إلى الإغراب، ولا يضع الشعر حيث يضعه الشعراء أنفسهم في هذه المكانة العالية التي لا يسمو إليها إلا من كان له من الخيال جناح قوي يستطيع أن يصعد به إلى حيث لا يستطيع الباحثون من العلماء أن

[1] ممن يرون هذا الرأي عبد القاهر الجرجاني وقد بسطه في كتابه «أسرار البلاغة» صفحة ١٥، وكذلك أبو هلال في «الصناعتين» صفحة ٤٢ وابن قتيبة في «طبقات الشعراء».

[2] الكثير من رواة الأدب يروونها على أنها جيدة المعنى.

يصعدوا. إنما هو تعريف يسير فيه تواضع واعتدال؛ ذلك لأنه يلتمس الشعر من حيث هو حقيقة واقعة تدرس وتستقرأ، لا من حيث هو مثل أعلى يسمو إليه الشاعر والناقد؛ وذلك لأن تاريخ الآداب مضطر إلى أن يتناول بحثه الشعراء مهما يختلف حظهم من الإجادة، ومهما تتفاوت طبقاتهم، فهو يعرض للشعراء النابغين، كما يقف عند الشعراء الخاملين، وكما يُعنَى بأوساط الشعراء، فيجب أن يكون تعريفه للشعر جامعًا لما ينتجه أولئك وهؤلاء.

(٢) موقف المعاصرين من الشعر العربي

ولكن رأي الناس في الشعر العربي مختلف باختلاف ميولهم وأهوائهم ونزعاتهم في الفن والعلم وغيرها من فروع الحياة، وأنت إذا نظرت إلى الذين يعنون بالشعر العربي رأيتهم يقفون منه مواقف ثلاثة: فبعضهم يرى أن الشعر العربي وحده هو الشعر، وأن الشعر الأجنبي لا يستطيع أن يعدله ولا أن يثبت له؛ وهؤلاء هم أنصار القديم والقدماء الذين لم يظهروا من آداب اللغات الأجنبية على شيء. وزعيم هؤلاء جميعًا فيما يظهر الجاحظ الذي كان يرى أن اليونان أصحاب فلسفة ومنطق، وأن الفرس أصحاب تقليد ونقل، وأن أهل الهند أصحاب حكمة وأخلاق، فأما البيان في الشعر والنثر فحظ العرب وحظهم وحدهم. ولو قد عرف الجاحظ شعر هوميروس وبندار وخطابة بركليس وديموستين لغير رأيه في ذلك تغييرًا. وشيوخ المدرسة القديمة الآن يذهبون مذهب الجاحظ، ويلقنون كلامه لتلاميذهم ويأخذونهم باستظهاره. وهم لا يعترفون لليونان والرومان والهند والفرس بحظ من بيان. وهم يضيفون إلى هذه الشعوب الأمم الحديثة كلها، وما نظن أنهم يعدلون بامرئ القيس «شكسبير» أو «راسين»، أو قل: إنهم يجهلون وجود شكسبير وراسين. ولو قد عرفوهما وعرفوا أمثالهما من الشعراء الأوروبيين المحدثين لما عدلوا بامرئ القيس شاعرًا من هؤلاء الشعراء، بل لما عدلوا بامرئ القيس هؤلاء الشعراء جميعًا؛ ذلك لأنهم لن يستطيعوا أن يفهموا هؤلاء الشعراء، ولا أن يذوقوا شعرهم أو يسيغوه، ففهم الشعر الأوروبي الحديث محتاج إلى ثقافة أوروبية متينة لم يظفر هؤلاء الشيوخ منها بقليل ولا كثير. وإذن فهم يرون وسيرون أبدًا أن الشعر العربي وحده هو الشعر، كما أنهم يرون وسيرون أبدًا أن اللغة العربية وحدها هي اللغة. ولعلك تعلم أن أول كلمة يسمعها الطالب الأزهري الذي هو عنصر المدرسة القديمة إنما هي قول الكفراوي: «الحمد لله الذي جعل لغة العرب أفصح

اللغات.» والطالب الأزهري منذ ذلك اليوم يمضي في الاقتناع بأن اللغة العربية أفصح اللغات، وأن الآثار العربية أرقى الآثار، وأن ما تنتجه الأمم الأخرى قديمة كانت أو حديثة من الآداب إنما هي رطانة وعجمة لا تغني شيئًا ولا تمثل جمالًا. والذين يتاح لهم من هؤلاء الطلاب أن يتصلوا بالثقافة الحديثة اتصالًا ما يدهشون أول الأمر حين يرون أن قد كان لليونان والرومان شعراء وخطباء يعدلون شعراء العرب وخطباءهم ويتفوقون عليهم أحيانًا إن كانت للمقارنة بين أولئك وهؤلاء سبيل. وكما أن هؤلاء الشيوخ يقدمون اللغة العربية على اللغات الأجنبية كافة؛ لأن هذه اللغة العربية غنية ضخمة الثروة تدل على البعير والسيف والخمر والحية والداهية بمئات الألفاظ دون أن يقدروا مصدر هذه الثروة أو قيمتها، ودون أن يعرفوا حظ اللغات الأجنبية من أنواع أخرى من الثروة قد تكون أنفع وأجدى. فهم يقدمون الشعر العربي لأسباب كهذه الأسباب؛ لأنه يلتزم في القصيدة الواحدة قافية واحدة لا تتغير مهما يعظم حظ القصيدة من الطول، ولأنه كثير لا يحصى، ولأن العرب كلهم شعراء، يكفي — كما يقول الجاحظ — أن يصرف أحدهم هَمَّهُ إلى مذهب الكلام فإذا الألفاظ والمعاني تواتيه أرسالًا، وتنثال عليه انثيالًا. وهم يمضون في ألوان من هذا الكلام دون أن يقدروا قيمة هذه الأسباب وحظها من الصحة والبطلان، ودون أن يتعرفوا قيمة الشعر الأجنبي وحظه من خصائص ومزايا أخرى قد تكون أقوم من هذه المزايا والخصائص وأبقى أثرًا.

هؤلاء فريق. وفريق آخر يغلون في ازدراء الشعر العربي خاصة والأدب العربي عامة غلو الشيوخ في إيثاره وإكباره. وهؤلاء هم المتطرفون من أنصار الجديد، هم الذين فتنتهم الحضارة الحديثة، وما استحدثت من أدب وفن فلم يعرفوا غيرها ولم يقيموا للأدب العربي وزنًا. هؤلاء لا يتحدثون عن الأدب القديم أو ما يشبه هذا الأدب القديم إلا في سخرية وازدراء وفي سخط وازورار أحيانًا. وهم يذهبون حين يقرضون الشعر أو يكتبون النثر مذاهب غريبة شاذة لا صلة بينها وبين قديم الأدب العربي. هم يزدرون الوزن والقافية، وهم يزدرون النحو والصرف، وهم يزدرون أصول اللغة نفسها، وهم يبتدعون أساليب ومناهج في نظم الكلام، لا يطمئن لها المنطق العربي ولا ترتاح إليها الأذن العربية. وأنت تستطيع أن تحدثهم عن شعراء العرب وخطبائهم وكتابهم وما ظفروا به من الإجادة والإتقان الفني فسيعرضون عنك إعراضًا، وسيمضون فيما هم فيه من ابتداع يعتمد في أكثر الأحيان على الغرور وشيء من الغفلة غير قليل. وكما أن

الشيوخ معذورون حين يجحدون الآداب الأجنبية لأنهم يجهلونها، فهؤلاء المسرفون في التجديد معذورون؛ لأنهم يجهلون الأدب العربي جهلًا تامًّا ولا يستطيعون أن يذوقوه ولا أن يسيغوه. أولئك نشَّأهم الأزهر ودار العلوم فانقطعت الصلة بينهم وبين الحديث. وهؤلاء نشَّأتهم المدارس الأجنبية الخالصة فانقطعت الصلة بينهم وبين القديم.

وهنا يجب أن ننصف فنقول: إن مصر وإن كثر حظها من أنصار القديم المسرفين في عصرنا لمكان الأزهر ودار العلوم، فحظها من المسرفين في التجديد قليل أو هو غير موجود؛ ذلك لأن المصريين على كلفهم بالتجديد واستعدادهم للتطور محتفظون بشخصيتهم الاجتماعية والسياسية، حريصون عليها أشد الحرص، قد عبثت بهم الخطوب منذ أكثر من عشرين قرنًا، ولكنهم ظلوا على ذلك مصريين محتفظين بهذه المصرية. ومعنى هذا أن في كل فرد من أفراد المصريين — مهما يكن مزاجه وطبيعته — حظًّا من الميل إلى القديم والاستمساك به؛ فهو يتطور ويثور أحيانًا، ولكنه على ذلك كله متصل بقديمه مستمسك بأسباب هذا القديم. فلن تجد في المصريين من يمقت القديم العربي المقت كله؛ أو يزدري الأدب العربي، أو يميل إلى التفريط في أصول اللغة وما ألف الناس من فنون الكلام. فمن المصريين إذن ومن طائفة من أدباء الشرق العربي يتكون الفريق الثالث الذي يقف في الشعر العربي خاصة والأدب العربي عامة موقف القصد والإنصاف والاعتدال.

هؤلاء لا يزدرون الأدب العربي القديم، ولكنهم لا يكتفون به، وإنما يقبلونه على أنه قد أدى ما كان ينبغي أن يؤدي في عصوره المختلفة، ويريدون مع ذلك أن يكون لهم أدب ملائم للعصر الذي يعيشون فيه. هم لا يزدرون الفرزدق وجريرًا، ولا يسخرون من ابن الرومي والمتنبي، بل يعجبون بهم ويدرسونهم في عناية وتحقيق، ويتخذونهم أحيانًا نماذج لجيد الشعر العربي وقيمه. ولكنهم لا يتخذونهم مُثلًا عليا لما ينبغي أن يكون عليه الشعر العربي في هذا الأيام. هم معتدلون؛ لأن الله قد عصمهم من الجهل الذي يضطر أصحابه إلى الغلو والتعصب، هم درسوا الأدب القديم فذاقوه وأساغوه، ودرسوا الأدب الأجنبي فذاقوه وأساغوه، واقتنعوا أن الأديب العربي قادر على أن يرقى بأدبه إلى حيث يجعله مرآة صادقة لهذه الحياة الحديثة دون أن يفسده أو يغير من أصوله الجوهرية شيئًا. هؤلاء يقدرون الشعر العربي القديم قدره؛ لأنهم لا يضعون مقياسًا مطلقًا يقيسون به جيد الشعر ورديئه، وإنما يلحظون في هذا ما يكون بين الشعر وبين العصر الذي قيل فيه من صلة. وهم يَرَوْنَ أن الشعر العربي قد أرضى

العرب وقضى لهم حاجاتهم المختلفة في عصور رقيهم الأدبي والفني، فمثل عواطفهم وأهواءهم، وصور حياتهم الفردية والاجتماعية تصويرًا قويًّا صادقًا لم يظفر ببعضه في التاريخ. وليس عيبًا على الشعر العربي القديم أن لا يمثل عواطفنا نحن ولا أهواءنا؛ فإن أصحابه لم يقولوه ليمثل عواطفنا نحن وأهواءنا. وأنت تستطيع أن تأخذ بهذا العيب نفسه شعر هوميروس وبندار وشكسبير، إنما كل ما يُطلب إلى الشعر الجيد أن يكون فيه حظ من الجمال الفني، يحسه المعتدلون من الناس جميعًا حين يستطيعون أن يذوقوه ويسيغوه مهما تختلف العصور والبيئات، وأنت واجد هذا الحظ من الجمال عند هوميروس وشكسبير وعند فرجيل متى استطعت أن تقرأ هؤلاء الشعراء وتسيغ شعرهم. ونحن نزعم — ونظننا موفقين — أن هذا الحظ من الجمال الفني قوي عند الشعراء المجيدين من العرب، يحسه ويلذه الناس جميعًا متى استطاعوا أن يقرءوه ويفهموه؛ أي متى أعدوا له أنفسهم بالثقافة الملائمة له. فأما أن فيه ألوانًا من الصور والمعاني ينفر منها الذوق الحديث ولا تلائم ميول الفرنج وما ألفوا من عادة شعرية، فذلك شيء لا شك فيه. ولكنك تجد عند نوابغ الشعراء من الفرنجة ألوانًا من الصور والمعاني ينفر منها الذوق العربي ولا تلائم ما ألف العرب من عادة شعرية. بل أنت واجد عند هوميروس وبندار وفرجيل ألوانًا من الصور والمعاني لا يطمئن إليها الذوق الأوروبي الحديث الآن على شدة ما بين هذا الذوق وبين الأدب اليوناني واللاتيني من الاتصال.

وخلاصة القول أن لكل شعر جيد ناحيتين مختلفتين؛ فهو من ناحية مظهر من مظاهر الجمال الفني المطلق، وهو من هذه الناحية موجه إلى الناس جميعًا، مؤثر في الناس جميعًا، ولكن بشرط أن يُعَدُّو لفهمه وتذوقه. وهو من ناحية أخرى مرآة تمثل في قوة أو ضعف شخصية الشاعر وبيئته وعصره، وهو من هذه الناحية متصل بزمانه ومكانه. ولو قد خلا الشعر من إحدى هاتين الخاصتين لما كانت له قيمة حقيقية. فهو بخاصته الأولى مظهر — كما قلنا — من مظاهر الجمال الذي تطمح إليه الإنسانية كلها، وهو بهذا صلة قوية بين الشعوب والأجناس مهما تختلف عصورها وبيئاتها. وهو من الناحية الأخرى مصدر من أصدق مصادر التاريخ إذا عرفنا كيف نقرؤه ونفهمه ونخضعه لمناهج البحث العلمي؛ فهو يصور لنا حياة الأفراد والجماعات في أزمنتها وأمكنتها المختلفة، وهو بهذا يمكننا من الموازنة والمقارنة واستخلاص ما يجمع بين الناس من صلة وما يفصل بينهم من فروق. وليس من شك في أننا نجد هاتين

الخاصتين قويتين في الشعر العربي الأموي والعباسي والأندلسي بنوع خاص؛ نجد فيه هذا الجمال الفني المشترك، ونجد فيه هذا التمثيل الصادق للعصر الذي قيل فيه.

فازدراء الشعر العربي القديم غلوٌّ لا يلائم الباحثين عن العلم وحقائقه، وهو في الوقت نفسه ليس أقل إمعانًا في الإسراف والخطل من ازدراء الشعر الأجنبي.

(٣) نوع الشعر العربي

ولكن الخصومة بين أنصار القديم والجديد حول الشعر العربي لا تقف عند هذا الحد، وإنما تتجاوزه إلى شيء آخر. فقد ظهر أنصار الجديد على الشعر الأجنبي قديمه وحديثه، وعرفوا أن هذا الشعر — على أنه غني في نفسه خصب في لفظه ومعناه — كثير الأنواع متباين الفنون، له من ذلك حظ ليس للشعر العربي مثله. وكيف لا؟! وقد رأوا عند اليونان والرومان والفرنج شعرًا يُسمى الشعر القصصي، وآخر يُسمى الشعر التمثيلي. ورأوا لكل نوع من هذه الأنواع خصائص ومميزات وحظوظًا من الجمال مختلفة، ورأوا أن صنوف هذا الشعر الأجنبي متنوعة، واختلاف المذاهب فيه قد استطاع أن يمثل حياة أصحابه من وجوه كثيرة، واستطاع في الوقت نفسه أن يعرض على الناس مظاهر الجمال الفني المطلق مختلفة متنوعة. والتمسوا ذلك من الشعر العربي فلم يجدوه ولم يجدوا شيئًا يقرب منه، فوصفوه بالنقص والضعف، ووصفوا أصحابه بالقصور، واندفعوا في افتتانهم بالشعر الأجنبي وازدرائهم للشعر العربي حتى أحفظوا أنصار القديم وغاظوهم؛ فهب هؤلاء يذودون عن شعرهم العربي، ولكنهم لم يسلكوا في هذا الدفاع طريقًا سواء، وإنما التوت بهم السبل، فخلطوا وأفسدوا الأمر على أنفسهم وعلى الشعر العربي. ذلك أنهم زعموا أن الشعر العربي كالشعر الأجنبي منوع مختلف المذاهب، فيه القصص وفيه الغناء وفيه التمثيل، ولِمَ لا؟ أليس قد زعم لهم أنصار الجديد أن الشعر القصصي فيه ذكر للحروب والمحن وما يُبلي الأبطال فيها من بلاء؟ وهل الحماسة العربية شيء غير هذا؟ ففيها ذكر للحروب والمحن وبلاء الأبطال فيها. وأي شيء تجده في هذا الشعر الذي قيل في حرب البسوس أو في حرب داحس والغبراء، أو في حرب الفجار أو في حرب بعاث، أو في المغازي والفتوح، أو في الفتن الإسلامية؟ ولِمَ لا يكون مهلهل كأخيل؟ ولم لا يكون عنترة كأخيل؟ ولم لا يكون امرؤ القيس كأوليس؟ ولم لا يكون أبطال الحماسة العربية كأبطال الإلياذة والأوديسة والإنيادة؟

أليس قد زعم لهم أنصار الجديد أن في الشعر الأجنبي غناء يصف عواطف النفس وأهواءها، ويمثل حياة الفرد تمثيلًا قويًّا؟ والغزل العربي، أي شيء هو؟ أليس شعرًا يغني فيه الشاعر حبه وألمه ولذته، ويصور فيه عواطفه وأهواءه؟ والرثاء العربي، أي شيء هو؟ وقل مثل ذلك في المدح والهجاء. فإن زعمت أن اليونان كانوا يغنون شعرهم فقد كان العرب يغنون شعرهم أيضًا، أليس قد سُمي الأعشى صنَّاجة العرب؟ ومن الذي يجهل مكان الغناء والصلة بينه وبين الشعر أيام بني أمية وبني العباس؟ ونحن مدينون لذلك بكتاب «الأغاني».

أليس قد زعم لهم أنصار الجديد أن في الشعر الأجنبي تمثيلًا يعتمد على الحوار؟ ومن الذي يستطيع أن يجحد أن في الشعر العربي حوارًا بين العاشقين وبين المتخاصمين، وأي شعرٍ شعر امرئ القيس حين يدخل على صاحبته فتأبى عليه ويلح عليها؟ ومن الذي يستطيع أن يجحد أن كثرة الشعر الذي يشتمل عليه ديوان ابن أبي ربيعة إنما هي حوار وتمثيل؟

وإذن فليس للشعر الأجنبي على الشعر العربي فضل؛ ففي هذا الشعر العربي القصص، وفيه الغناء، وفيه التمثيل. وعلى هذا مضى شيوخ المدرسة القديمة في دفاعهم عن الشعر العربي، فأفسدوا الأمر — كما قلنا — على أنفسهم وعلى الشعر؛ ذلك لأن الشعر العربي ليس فيه قصص وليس فيه تمثيل. فالشعر القصصي، كما يعرفه أصحاب هذا الفن من القدماء والمحدثين، لا يعتمد على ذكر الأبطال والحروب ليس غير، وإنما هو يعتمد على ذلك، ويعتمد على أشياء أخرى منها اللفظي ومنها المعنوي؛ فهو في لفظه طويل مسرف في الطول تبلغ القصيدة من قصائده آلافًا من الأبيات، وهو في لفظه مقيد بألوان من الوزن والموسيقى، وهو مقيد في الأداء نفسه بقيود معينة ليس هنا موضع تفصيلها. وهو في معناه يذكر الحروب والمحن وبلاء الأبطال فيها، ولكنه يذكر الآلهة أيضًا ويستوحيهم ما يريد أن يقول. ثم هو في معناه اجتماعي يفني شخصية الشاعر إفناء تامًّا أو كالتام في الجماعة التي يصفها من جهة، والجماعة التي ينشدها من جهة أخرى، وليس في هذا الشعر العربي شيء من هذا.

والشعر التمثيلي لا يعتمد على الحوار ليس غير، وإنما يعتمد على حوار لا يعرفه الشعر العربي، على حوار بين اثنين أو أكثر، لا يرد فيه لفظ قال أو قلت أو أجاب أو أجبت، وإنما هو حوار بالمعنى الصحيح لهذه الكلمة. ثم هو يعتمد مع الحوار على العمل والحركة، بمعنى أن المتحاورين لا يقتصرون على الحديث، وإنما يذهبون ويأتون

من الأعمال ما يأتي الناس في حياتهم العادية؛ فهو تصحبه حياة عاملة ملؤها الحركة والنشاط. وهو يعتمد في الوقت نفسه عند القدماء بنوع خاص على الغناء والرقص والموسيقى. وأين هذا كله من هذا الحوار اليسير الذي نجده في الشعر العربي قديمه وحديثه؟ ذلك، ولم أذكر خصالًا فنية أخرى للتمثيل لا حاجة الآن إلى ذكرها.

فأنت ترى أن شيوخ المدرسة القديمة يخلطون ويفسدون الأمر حين يرون أن في الشعر العربي قصصًا أو تمثيلًا، والحق أن الشعر العربي غناء كله، فيه مميزات الشعر الغنائي؛ فهو شخصي بمعنى أنه يمثل قبل كل شيء نفسية الفرد وما يتصل بها من عاطفة وهوى وميل. هو كذلك في النسيب، وهو كذلك في الحماسة والفخر، وهو كذلك في الوصف والمدح والرثاء والهجاء، وهو في أول أمره معتمد على الموسيقى. ليس من شك في أنه كان يغنى غناء، ثم استقل عن الموسيقى شيئًا فشيئًا وقلَّ فيه تأثير الغناء حتى أصبح يُنشد إنشادًا. والإنشاد شيء بين القراءة وبين الغناء، هو في الشعر كالترتيل في القرآن.

فالشعر العربي الذي نعرفه إذن شعر غنائي خالص، ولكن هذا لا يغض منه ولا يضع من قدره ولا يُقدم عليه الشعر الأجنبي؛ فليس يُقاس الشعر بأنه اشتمل أو لم يشتمل على هذا النوع أو ذاك، وإنما يقاس بأنه أجاد أو لم يُجد النوع الذي اشتمل عليه. وقد قدمنا أن الشعر العربي قد أجاد تأدية ما كان ينبغي أن يؤدى من حاجات العرب الفنية في عصوره التي قيل فيها. على أن أنصار الجديد أنفسهم لا يبرءون من بعض الاضطراب، فهم يطلقون قضيتهم إطلاقًا في غير تحفظ ولا احتياط؛ ذلك أن الذي نعلمه علم يقين هو أن هذه الأنواع الثلاثة من الشعر إنما وجدت قبل كل شيء عند اليونان ووجدت متعاقبة لا مصطحبة؛ بمعنى أنها كانت أطوارًا للحياة الشعرية اليونانية جاء بعضها إثر بعض، فكان الشعر القصصي طورًا من الحياة الأدبية ملائمًا لحياة اليونان في سذاجتهم أثناء القرن العاشر والتاسع قبل المسيح، وكان الشعر الغنائي طورًا من أطوار الحياة الأدبية ملائمًا لرقي الشخصية الفردية عند اليونان وللتطور الاجتماعي والسياسي الذي ظهر في القرن السابع والسادس قبل المسيح، وكان الشعر التمثيلي أثرًا من آثار الحياة الديمقراطية والرقي العقلي الفلسفي اللذين ظهرا في القرن الخامس قبل المسيح. ومن غريب الأمر أن هذه الأنواع لم تكد تستصحب عند اليونان؛ فقد ضعف القصص حين قوي الغناء، وضعف الغناء حين قوي التمثيل. ونحن نجد هذه الأنواع عند أمم أخرى غير الأمة اليونانية بين القدماء والمحدثين،

ولكنها قد وجدت عند هذه الأمم تقليدًا لليونان. فليس من شك في أن فرجيل قد قلد هوميروس، وهوراس قلد بندار. وليس من شك في أن الممثلين من الرومان كتيرانس وبلوت قد قلدوا الممثلين من اليونان. وليس من شك أيضًا في أن المحدثين من الأوروبيين، ولا سيما الفرنسيون، قد قلدوا اليونان والرومان فيما استحدثوا من قصص وغناء وتمثيل؛ فآثار الرومان ظاهرة عند كورني وبوالو، وآثار اليونان ظاهرة عند راسين، وآثار أولئك وهؤلاء ظاهرة عند موليير وفولتير وغيرها من أصحاب القصص والغناء والتمثيل. وإذا كانت نشأة هذه الأنواع تقليدية عند هذه الأمم القديمة والحديثة، متأثرة باليونان وحياتهم الأدبية، فالأمر لا يرجع فيها إلى طبيعة الشعر ولا طبيعة الأجناس التي قرضت هذا الشعر، وإنما يرجع إلى أن هذه الأمم قد عرفت آداب اليونان، فقلدتها أول الأمر، ثم كونت لنفسها فيها شخصية قوية بعد ذلك. فأما الأمم التي لا تعرف هذه الحياة اليونانية والأدبية فلم تقلدها، ومن هذه الأمم أمم آرية تشارك اليونان في جنسها وطبيعتها كقدماء الفرس والهنود والأوروبيين في القرون الوسطى. ومنها أمم أجنبية عن هذا الجنس الآري كالأمة العربية. وعندنا أن العرب لو عرفوا آداب اليونان لقلدوها، ألا ترى أنهم عرفوا فلسفة اليونان فقلدوها وكونوا لأنفسهم في الفلسفة شخصية قوية؟ ثم ألا ترى أنهم أخذوا يعرفون الآن الأدب الحديث فأخذوا يقلدونه، وظهر عندهم فن التمثيل، وأخذ شعرهم الغنائي يتطور تطورًا ملائمًا للشعر الغنائي الأوروبي؟

فالأمر إذن ليس أمر قصور الشعر العربي أو قوته، وإنما هو أن العرب لم يعرفوا نوعًا من الأدب فلم يقلدوه، وعرفت الأمم الأخرى هذا النوع فقلدته وتفوقت فيه.

ومهما يكن من شيء فالشعر العربي القديم الذي يدرسه تاريخ الأدب ليس من القصص، ولا من التمثيل في شيء، وإنما هو غناء ليس غير.

(٤) فنون الشعر

وشيوخ المدرسة القديمة لا يبرءون من الخلط أيضًا حين يذكرون فنون الشعر العربي ولا سيما في العصر الجاهلي؛ فهم يعتمدون في ذكر هذه الفنون على طائفة من التقسيم أظهرها ما اشتمل عليه ديوان الحماسة لأبي تمام. وهم من هذه الناحية يضيفون إلى العصر الجاهلي فنونًا لعله لم يعرفها إلا لمحًا. ولسنا نريد أن نطيل في هذا الموضوع الذي لا نراه في حقيقة الأمر خليقًا بالإطالة، إنما نقول كما يقول الذين يدرسون الأدب العربي عادة: إن للشعر فنونًا مختلفة، منها الوصف والمدح والرثاء والغزل والفخر

والحماسة. والقدماء يزيدون في هذه الفنون وينقصون منها، ويردون بعضها إلى بعض؛ فهم يردون الرثاء إلى مدح الميت، وهم يردون العتاب إلى الهجاء، وهم يشطرون الغزل شطرين غزل مؤنث وغزل مذكر، إلى غير هذا من الكلام الكثير الذي لا غناء فيه.

وقد يكون من الخير أن نعرف تاريخ هذه الفنون وكيف نشأت عند العرب؛ ولكن اليقين في هذا موقوف على ما نحن بسبيله من إثبات الشعر الجاهلي أو رفضه. وليس من شك الآن في أن الجاهليين قد وصفوا ومدحوا وهجوا ورثوا. وليس من شك أيضًا في أنهم قد ألمُّوا بذكر النساء، ولكننا نرجح أن فن الغزل لم يتم عندهم، وإنما تم وقوي في الإسلام أيام بني أمية. كما أنه في هذا العصر ظل مقصورًا على النساء، فلما كان العصر البغدادي تناول الغلمان فأسرف. وقد تطورت هذه الفنون كلها تطورًا ملائمًا للحياة العربية العامة والخاصة، ولكن درس هذا التطور ليس مما يعنينا الآن.

(٥) بحور الشعر

وهذه مسألة لا نعرض لها إلا لندل على ما فيها من العسر، وعلى أنها شديدة الحاجة إلى أن يُعنَى بها الباحثون. فالقدماء والمحدثون يضطربون حين يريدون أن يتبينوا نشأة الشعر العربي، ولست أدري لم يأبون إلا أن يحددوا لهذه النشأة نظامًا ومقياسًا. على أن القدماء أقرب إلى القصد من أنصار القديم؛ فهم قد أراحوا أنفسهم، وزعموا أن العرب توهمت أعاريض نظمت عليها الشعر، ثم أخذوا يعدون بحور الشعر ويحصون أعاريضه وضروبه وقوافيه. أما المحدثون فقد أرادوا أن يتجنبوا هذا الغموض؛ فاندفع بعضهم في الخيال حتى زعم أن الشعر العربي إنما اشتقت أوزانه من حركات الإبل حين تقطع الصحراء في ضروب مختلفة من السير، واجتهدوا في أن يقاربوا بين أوزان الشعر وبين حركات الإبل المادية. وظاهر أن هذا كله خيال وافتراض لا سبيل إلى تحقيقه.

والشيء الذي يظهر أن لا سبيل إلى الشك فيه هو أن وزن الشعر العربي كوزن غيره من الشعر، إنما هو أثر من آثار الموسيقى والغناء. فالشعر في أول أمره غناء، ومن ذكر الغناء فقد ذكر اللحن والنغم والتقطيع، أو قل بعبارة موجزة: فقد ذكر الوزن. والواقع أنَّا لا نعرف في تاريخ الأمم القديمة أن الشعر والموسيقى قد نشآ مستقلين، وإنما نشآ معًا ونميا معًا أيضًا. ثم استقل الشعر عن الموسيقى فأخذ يُنشد ويُقرأ. وظلت الموسيقى محتاجة إلى الشعر في الغناء مستقلة عنه في الإيقاع الخالص، أو قل:

ظل الغناء نقطة الاتصال بين هذين الفنين. وفي هذا العصر الحديث وحده أخذت الموسيقى تستغني عن الشعر استغناء تامًّا، وتتخذ النثر أحيانًا موضوعًا لألحانها. وأخذنا نشهد في الملاعب الموسيقية الفرنسية قصصًا تمثيلية منثورة غير منظومة. وأخذنا نجد أيضًا قطعًا موسيقية منفصلة منثورة غير منظومة. ولم نشهد في لغتنا العربية إلى الآن فيما يظهر غناء يعتمد على النثر دون الشعر، وإنما الغناء العربي كله يعتمد على الشعر مهما يكن نوع النظم الذي يلجأ إليه. إنما المسألة التي تستحق أن تُدرس وأن يُزال عنها الحجاب هي تاريخ الأوزان العروضية التي أحصاها العلماء: كيف نشأت، ومتى نشأت؟ وهل عرف الجاهليون هذه الأوزان التي أحصاها الخليل والأخفش؟ أو هل عرفوا بعضها واستحدث الإسلاميون بعضها الآخر؟ وما الأوزان التي عرفها الجاهليون؟ وما الأوزان التي استحدثها المسلمون؟ وأي أوزان الجاهليين أسبق إلى الظهور؟ وهل ظهرت هذه الأوزان منفصلة أم هل تطور بعضها إلى بعض؟ وأيها تطور عن الآخر؟ وما الأسباب الفنية الاضطرارية أو الاختيارية التي حملت المسلمين أن يستحدثوا من الأوزان؟ كل هذه مسائل خليقة أن تدرس، وأن يزال عنها الحجاب، ولكن ذلك ليس بالشيء اليسير الآن على أقل تقدير، فلنكتف بعرضها ولننتظر.

الكتاب السابع

النثر الجاهلي

(١) ظهور النثر

وهنا أيضًا لا نرى بدًّا من تغيير نظرية القدماء وأنصار القديم، فأولئك وهؤلاء متفقون على أنه قد كان للعرب في جاهليتهم نثر، وعلى أن النثر قد وُجد قبل الشعر، وكان أكثر منه وأغزر مادة. ولكن الرواة لم يحفظوا من النثر شيئًا يُذكر بالقياس إلى ما حفظوا من الشعر؛ لأن الوزن والقافية أعانا على حفظ الشعر وروايته، وخلا منها النثر فلم يُحفظ منه إلا النزر اليسير. وعلى هذا النحو أخذ القدماء يفاضلون بين الشعر والنثر. ومضى ابن رشيق وأمثاله في هذا اللون من المفاضلة، فقدم الشعر؛ لأن الوزن والقافية يجعلانه أشبه بالدر الذي ينتظمه العقد، على حين يشبه النثر بالدر الذي لا نظام له، وقدم الشعر؛ لأن صاحبه ينشده قائمًا على حين لا يقوم صاحب النثر إلا في الخطابة، وهلم جرًّا …

ولكن هذه النظرية في نفسها غير صحيحة، ولا بد من أن يتفق قبل كل شيء على ما يفهم من لفظ «النثر» عند مؤرخي الآداب، كما اتفق على ما يفهم عندهم من لفظ «الشعر». فأما إن فهم من النثر كل كلام لا ينظمه وزن ولا قافية، فليس من شك في أن قد كان للعرب الجاهليين نثر منذ عصور قديمة جدًّا. وليس من شك في أنهم تخاطبوا بالإشارات والكلمات والجمل المقتضبة قبل أن يظهر فيهم الشعور الفني الذي يحملهم على أن يتغنوا ويقرضوا الشعر. ولكن هذا النوع من النثر إن أهم أصحاب اللغة وعلم النفس فهو لا يَعني مؤرخ الآداب في قليل ولا كثير. وما رأيك في مؤرخ الآداب الذي يُعنَى بأحاديث الناس في حياتهم اليومية وحاجاتهم العادية المبتذلة؟! إنما النثر الذي يُعنَى به مؤرخ الآداب هو النثر الذي يمكن أن يعد أدبًا، والذي يمكن أن يقال: إنه فن، فيه مظهر من مظاهر الجمال، وفيه قصد إلى التأثير في النفس من أي ناحية من

أنحائها، هو هذا الكلام الذي يُعنَى به صاحبه عناية خاصة ويتكلفه تكلفًا خاصًّا، ويريد أن يأخذك بالنظر فيه والتعويل عليه، كما يُعنَى الشاعر بشعره، ويحاول أن يؤثر به في نفسك. فإذا فُهم «النثر» على هذا النحو — ولا ينبغي أن يُفهم في تاريخ الآداب إلا على هذا النحو — فليس من شك في أنه قد كان عند العرب أحدث عهدًا من الشعر؛ ذلك لأن العرب ليست أمة ممتازة من بقية الأمم التي خلقها الله، نشأت ومعها شعرها ونثرها وعلمها وأدبها. وإنما هي كغيرها من الأمم نشأت ونمت وتطورت حسب النظام الاجتماعي الطبيعي الذي سيطر وما يزال يسيطر على حياة الشعوب جميعًا.

ونحن نعرف أن الشعر أقدم عهدًا من النثر، وأنه أول مظاهر الفن في الكلام؛ لأنه متصل بالحس والشعور والخيال وهذه الملكات التي تكاد تنشأ مع الفرد والجماعة. فهو ينبعث إذن عن الحياة الإنسانية انبعاثًا يوشك أن يشبه انبعاث الضوء عن الشمس والعطر عن الزهرة. فأما النثر فهو لغة العقل ومظهر من مظاهر التفكير، تأثير الإرادة فيه أعظم من تأثيرها في الشعر أيضًا؛ فليس غريبًا أن يتأخر ظهوره، وأن يقترن بظواهر أخرى طبيعية واجتماعية لا يحتاج إليها الشعر. ولسنا نعرف أمة قديمة أو حديثة ظهر فيها النثر قبل أن يظهر الشعر، أو ظهر فيها النثر مع ظهور الشعر. وإنما الذي نعرفه في تاريخ الآداب عامة أن الأمم تأخذ بحظها من الشعر قبل كل شيء، وتنفق من حياتها عصورًا طوالًا يتطور فيها الشعر ويستحيل وهي تجهل النثر جهلًا تامًّا. وأنت تستطيع أن تلتمس الأمر عند اليونان والرومان والأمم الغربية فسترى أن هذه الأمم كلها تغنت ونظمت الشعر قبل أن تعرف النثر بأزمان طوال. وأنت تستطيع أن تلتمس ذلك في الأمم والبيئات غير الراقية المعاصرة لنا، فسترى أممًا وحشية أو بدوية تتغنى وتنظم الشعر وليس لها من النثر حظ. وأنت تستطيع أن تلتمس ذلك في أقاليمنا المصرية نفسها، فسترى البيئات المصرية الجاهلة تنظم الشعر في لغتها العامية، ولكنها لا تعرف النثر في هذه اللغة إلا حين تأخذ بحظ من التعليم يختلف قلة وكثرة.

فالنثر إذن متأخر حديث العهد بالقياس إلى الشعر، وهو لا يظهر ولا يقوى عادة إلا حين تظهر في الجماعة وتقوى هذه الملكة المفكرة التي نسميها العقل، وحين تظهر وتشيع هذه الظاهرة الاجتماعية التي نسميها الكتابة؛ فالعقل يفكر ويروِّي ويحتاج إلى أن يعلن تفكيره وترويته، والكتابة تمكنه من أن يقيد تفكيره وترويته ويعلنهما إلى الناس. ولا بد من أن تظهر آثار هذه القوة المفكرة التي نسميها العقل في الشعر قبل ظهورها في النثر؛ حتى إذا ضاق الشعر بوزنه وقافيته عن تفكير العقل احتاج العقل

إلى أن يتحلل في التعبير عن أغراضه من هذه القيود الشعرية من وزن وقافية ولغة خاصة واعتماد على الخيال. ومن هذه الحاجة التي يشعر بها العقل حين يضيق به الشعر يظهر النثر؛ فيعتمد العقل على لغة التخاطب وأساليبه ليتحدث إلى الناس. ثم ما يزال بهذه اللغة والأساليب يصلحها ويهذبها حتى ينشأ له فن جديد ليس شعرًا وليس لغة تخاطب، وإنما هو شيء وسط بينهما. ويقوى هذا الفن شيئًا فشيئًا بمقدار ما يقوى العقل ويرقى حتى يتم تكوينه، فإذا هو لغة التاريخ والفلسفة والدين، وإذا هو مظهر من المظاهر الأدبية الخالصة.

(٢) موقفنا من النثر الجاهلي

فإذا نحن التمسنا تاريخ النثر عند العرب الجاهليين على ضوء هذه النظرية، فقد يكون من العسير جدًّا — إن لم يكن من المستحيل — أن نهتدي الآن إلى شيء قيم؛ ذلك لأننا مضطرون إلى أن نقف من النثر الجاهلي نفس الموقف الذي وقفناه من الشعر الجاهلي، فنقسم العرب إلى قسمين: عرب الشمال وعرب الجنوب، ونرفض من غير تردد كل ما يُضاف إلى عرب الجنوب من نثر قبل الإسلام؛ ذلك لأن النثر الذي يُضاف إليهم كالشعر قد رُوي بلغة قريش التي لم يكن لهم بها علم، فيجب ألا يكون صحيحًا، ولأمر في النثر أظهر منه في الشعر؛ فإن لهؤلاء الناس لغة معروفة كتبوها وتركوا فيها نصوصًا منثورة نستطيع أن نقرأها وندرسها ونستخلص منها بعض القواعد الفنية للنثر. فمن العجيب أن يكون لهم نثران: أحدهما في لغتهم الطبيعية، والثاني في لغة لم يكن لهم بها عهد. ومن الغريب ألا يتركوا لنا أثرًا واحدًا مكتوبًا فيه نثر قد كتب بلغة قريش. وإذن فكل ما يضاف إلى اليمنيين من نثر مرسل أو مسجوع أو خطابة في الجاهلية مرفوض لا قيمة له ولا حظ له من الصحة نحل بعد الإسلام نحلًا للأسباب التي قدمنا في الكتاب الثالث.

أما عرب الشمال فلا بد من أن نقف من نثرهم موقفنا من شعرهم، ولعلك تذكر أنَّا نرفض أكثر الشعر الذي أُضيف إلى ربيعة، ونحتاط أشد الاحتياط في سائره الذي نشأ في عصر متأخر جدًّا كشعر الأعشى. فنحن نقف هذا الموقف نفسه مما يُضاف إلى ربيعة وغيرها من عرب العراق والبحرين والجزيرة، نرفضه ولا نكاد نقبل منه شيئًا. فلم يبقَ إلا المضريون، وقد عرفت أنَّا نلتمس المقاييس التي نتبين بها صحة الشعر المضري في الجاهلية أو بطلانه، وإنه يخيل إلينا أن قد وفقنا من هذه المقاييس

لشيء. ولكن الأمر في نثر مضر أصعب من الأمر في شعرها، فليست الأمم في حاجة إلى أن تكون عظيمة الحظ من الحضارة لتقول الشعر، وليست هي في حاجة إلى الكتابة لتقول الشعر أيضًا. فإذا صح أن نسلم بأن المضريين قد قالوا الشعر على بداوتهم وضعف حظهم من الحضارة حين تحضروا قبل الإسلام، فقد يكون من الحق أن نتردد فيما يضاف إليهم من النثر؛ لأنَّا في حاجة إلى أن نعرف تاريخ حضارتهم الجاهلية وتاريخ رقيهم العقلي. وظاهر أن الشعر الذي يُضاف إليهم لا يكاد يمثل لنا من هذا شيئًا، ونحن نجهل أو نكاد نجهل تاريخ انتشار الكتابة عندهم، وليس لدينا أثر واحد مكتوب فيه نص عربي مضري كُتب قبل الإسلام. وإذا صح الاعتماد على الرواية بعض الشيء في الشعر، فليس من البحث العلمي في شيء أن نعتمد على الرواية وحدها في النثر. فنحن إذن مضطرون إلى أن نرفض هذا النثر الكثير الذي يُضاف إلى المضريين قبل الإسلام، مع أننا نقبل بعض ما يُضاف إليهم من الشعر.

(٣) صور النثر الجاهلي

ومع ذلك فكل شيء في تاريخ الأدب العربي يدل على أن قد كان للمضريين نثر ما، بل يدل على أن قد كان لهم قبل الإسلام نثر وصل إلى حد من الرقي لا بأس به، فما يصح لنا من الشعر الجاهلي كامل الخلق متقن البناء فيه أثر التفكير والروية. وحسبك أن تنظر في شعر زهير والنابغة والحطيئة لتقتنع بذلك، وقد كان لهم حظ لا بأس به من الحضارة في مكة والطائف والمدينة. وكانوا يتخذون الكتابة في أغراضهم التجارية والاقتصادية، وكانوا على حظ غير قليل من الاتصال باليهود والنصارى ومجوس الفرس، فكان من المعقول أن يدعوهم هذا كله إلى التفكير والروية، ثم إلى الكتابة واستحداث النثر، وكانوا على حظ من العلم والمعرفة بأخبار الأولين وأحوال الأمم الأخرى، وكان لهم ألوان أخرى من الفنون كالنجوم والطب وما إلى ذلك؛ وكل هذا يكفي ليكون لهم نثر ما. فنحن حين نرفض ما يُضاف إليهم من النثر لا نزعم أنهم قد جهلوا النثر جهلًا تامًّا ولم يعرفوه إلا بعد الإسلام، وإنما نزعم أن قد كان لهم نثر لم يصل إلينا منه شيء بطريقة علمية قاطعة أو مرجحة.

ستقول: وهذه الخطب التي تُضاف إلى وفود العرب عند كسرى، وهذا السجع الذي يُضاف إلى الكهان، وهذا الكلام الذي يُضاف إلى قس بن ساعدة، وهذه الحكم والوصايا التي تُضاف إلى حكمائهم وعظمائهم ماذا نصنع بها؟ فنجيب: نرفضها من

غير تردد؛ لأنك تستطيع أن تقرأها وتنظر فيها لتردها كلها إلى العصور الإسلامية التي نُحلت فيها. وأكثرها إنما نُحل في أول القرن الثاني وفي القرن الثالث للهجرة لنفس الأسباب التي حملت على نحل الشعر من سياسة ودين وقصص وشعوبية وتكثُّر في الرواية وما إلى ذلك.

وكل ما يمكننا أن نستخلصه من هذا النثر الذي يُضاف إلى الجاهليين إنما هو شيء واحد، وهو أن من الممكن أن يكون هذا النثر قد حاول قليلًا أو كثيرًا تقليد ما كان للعرب في جاهليتهم من نثر، فحفظ لنا صورة ما من هذا النثر الجاهلي، دون أن يحفظ لنا نصًّا من نصوصه. وأكبر الظن أن القرن السادس للمسيح قد شهد اتصال المضرية بالأمم الأجنبية، وأخذها بشيء من أسباب الحضارة، واستعارتها الكتابة من أهل اليمن أو من النبط السريان — على اختلاف العلماء في ذلك — وتأثرها بالحياة الحضرية العامة؛ فنشأ فيها نوع من النثر لم يتحلل من قيود الشعر كلها وإنما تحلل منها بعض الشيء، لم يلتزم فيه الوزن، وإنما التزمت فيه القافية التزامًا ما؛ فنشأ السجع الذي كان يُلتزم في بعض الخطابات الفنية وفي بعض الرسائل الفنية أيضًا. وما نظن إلا أنهم حين استعملوا الكتابة في حاجاتهم اليومية العادية لم يتقيدوا تقييدًا ما، فكان لهم نوعان من النثر إذن: أحدهما فني لم يتحلل من قيود الشعر التحلل المطلق، والآخر عادي اعتمد على لغة التخاطب أكثر من اعتماده على أي شيء آخر. ولو قد وصلت إلينا طائفة مكتوبة من هذا النثر لاستطعنا أن نُقيم تاريخ النثر العربي على أساس متين، وأن نعرف كيف استطاع العرب أن يتحللوا من قيود الشعر، وإلى أي حد وصلوا من هذا التحلل، وكيف تطور نثرهم حتى انتهى إلى حيث نراه أيام بني أمية وبني العباس. ولكن شيئًا من هذه النصوص لم يصل إلينا، والذين يريدون أن يدرسوا تاريخ النثر العربي الصحيح مضطرون إلى أن يردوه لا إلى نثر جاهلي بل إلى القرآن وحده. فنحن نعلم إلى أي حد بعد التأثير الأدبي للقرآن في نفوس العرب حتى أصبح المثل الأعلى الذي يحتذيه الكاتب والمحاور والخطيب والشاعر أيضًا. غير أن الشعراء كانوا يحتفظون، كما رأيت، بسنن شعرية موروثة. وكان لديهم فيما يظهر نماذج شعرية جاهلية تأثروها وقاسوا عليها. وظاهر أن قد كانت للخطباء سنن خطابية وللمحاورين سنن في الحوار؛ فإن سلسلة الحياة لم تنقطع بين الجاهلية والإسلام. وظاهر أيضًا أن قد كانت لهم سنن في النثر أيضًا نلمحها في القرآن ونلمحها في أحاديث النبي وفي أحاديث الخلفاء وخطبهم. ولكن أمر النثر كما رأيت ليس كأمر الشعر؛ فلدينا نماذج شعرية للعصر الجاهلي وليس لدينا نموذج نثري واحد لهذا العصر.

ستقول: والأمثال؟ وأنا أرى معك أن طائفة غير قليلة من الأمثال يجب أن تكون جاهلية. ولكن تحقيق هذه الأمثال الجاهلية التي لم تُستحدث في الإسلام ليس بالشيء اليسير. والأمثال بطبيعتها أدب شعبي مضطرب متطور، يصح أن يؤخذ مقياسًا لدرس اللغة، ومقياسًا لدرس الجملة القصيرة كيف تتكون، ومقياسًا بنوع خاص لعبث الشعوب بالألفاظ والمعاني. ولكن هذا كله شيء، والنثر الفني شيء آخر.

ومن غريب الأمر أن حظ النثر الذي يضاف إلى الجاهليين من مظاهر الفساد والنحل كحظ الشعر الذي يُضاف إليهم؛ فهناك نثر تعرف فيه السهولة واللين، كهذا الذي يُضاف إلى قس بن ساعدة. وهناك نثر تعرف فيه الشدة والرصانة، كهذا الذي يُضاف إلى أكثم بن صيفي. وحياة الناثرين من الجاهليين مضطربة كحياة الشعراء؛ فقس بن ساعدة قد عمر سبعة قرون أو ثلاثة قرون، أو قرنين ونصف قرن، وهي فيما يظهر أقل سن يتفق عليها المعتدلون. وكان أكثم بن صيفي من المعمرين. وحياة ذي الأصبع العدواني لا تخلو من الأعاجيب. فإذا قارنت فساد هذا النثر واضطرابه بفساد حياة الناثرين واضطرابها لم تتردد في أن تقف من هذا النثر موقفنا.

ستقول: والخطابة ماذا تصنع بها؟ ترى أن العرب لم يكونوا خطباء قبل الإسلام، والإجماع على أن قد كان فيهم الخطباء المفوهون؟ أما أنا فلا أنكر أن قد كان العرب قبل الإسلام خطباء، ولكني لا أتردد في أن خطابتهم لم تكن شيئًا ذا غناء. وإنما الخطابة العربية فن إسلامي خالص؛ ذلك أن الخطابة ليست من هذه الفنون الطبيعية التي تصدر عن الشعوب عفوًا ويُعنَى بها الأفراد لنفسها، وإنما هي ظاهرة اجتماعية ملائمة لنوع خاص من الحياة. وكل الحياة الاجتماعية للعرب قبل الإسلام لم تكن — وإن غضب أنصار القديم — تدعو إلى خطابة قوية ممتازة، فالحواضر كانت حواضر تجارة ومال واقتصاد، ولم يكن للحياة السياسية فيها خطر يُذكر، ولم تكن لهم حياة دينية علمية قوية تحتاج إلى إلقاء الخطب كما تعود النصارى والمسلمون. وأهل البادية كانوا في حرب وغزو وخصومات؛ وهذا يدعو إلى الحوار والجدل، ولكنه لا يدعو إلى الخطابة، فالخطابة تحتاج إلى الاستقرار والثبات والاطمئنان إلى الحياة المدنية المعقدة. وأنت لا ترى عند اليونان خطابة أيام الملوك، ولا أيام البداوة، ولا أيام الطغيان. وإنما الخطابة اليونانية ظاهرة ملازمة للحياة السياسية العامة ديمقراطية كانت أو أرستقراطية. ولم يعرف الرومان الخطابة أيام البداوة ولا أيام الملوك ولا أيام الجمهورية الأرستقراطية، وإنما عرفوها حين تعقدت حياتهم السياسية وظهرت فيهم

الخصومات الحزبية. ولم تظهر الخطابة في أوروبا المسيحية — إذا استثنينا خطب الكنائس — إلا في العصر الديمقراطي حين تعقدت الحياة السياسية واشتركت فيها الشعوب. فلا تُصدق إذن أن قد كانت للعرب في الجاهلية خطابة ممتازة. إنما استحدثت الخطابة في الإسلام، استحدثها النبي والخلفاء، وقويت حين نجمت الخصومة السياسية الحزبية بين المسلمين.

فأنت ترى في هذا الكتاب كله أن الأمر في الأدب الجاهلي مخالف كل المخالفة لما اتفق عليه الأساتذة والمعلمون، فكثرة الشعر الجاهلي بين مرفوض ومشكوك فيه، وقلته في حاجة إلى الدرس، وما يُضاف إلى الجاهليين من نثر لا قيمة له ولا غناء فيه.

وإذن فهل ضاع العصر الجاهلي حقًّا؟

أما نحن فقد بينا رأينا في ذلك حين قلنا: إن الحياة الجاهلية يجب أن تُلتمس في القرآن لا في الأدب الجاهلي.

وإذا لم يكن بد من أن نختم هذا السِّفْرَ بجملة تُلخص رأينا، فنحن ننظر إلى الأدب الجاهلي كما ينظر المؤرخ إلى ما قبل التاريخ، ويتخذ لدرسه الوسائل التي تُتخذ لدرس ما قبل التاريخ. فأما تاريخ الأدب حقًّا، التاريخ الذي يمكن أن يُدرس في ثقة واطمئنان، وعلى أرض ثابتة لا تضطرب ولا تزول، فإنما يبتدئ بالقرآن.